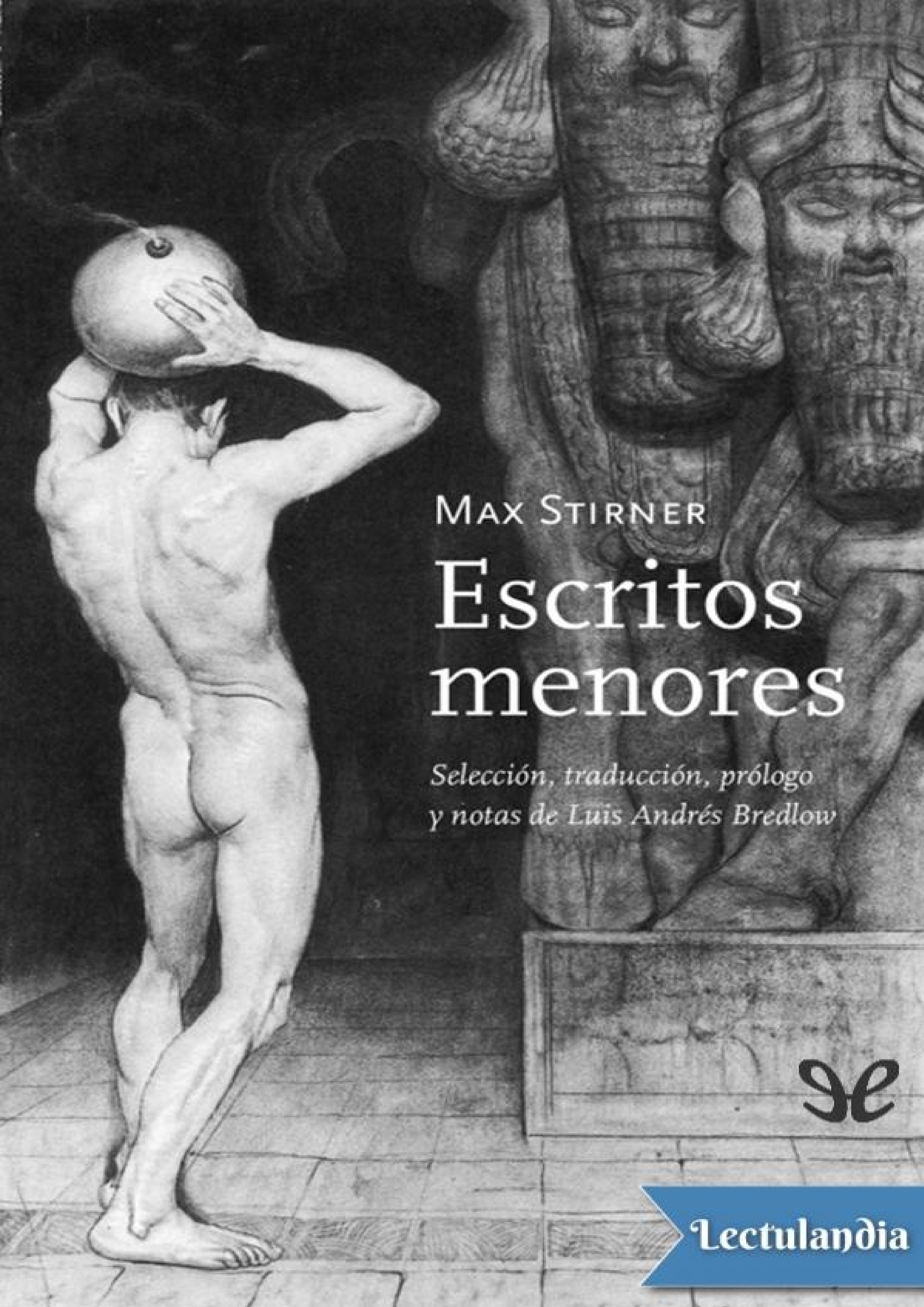

MAX STIRNER
Escritos menores
Selección, traducción, prólogo y notas de Luis Andrés Bredlow
Lectulandia

Es sabido que el autor de *El Único y su propiedad* fue, como pocos, hombre de un solo libro. La producción de Stirner, al margen de su obra capital, se limita a la correspondencia de prensa, algún panfleto de ocasión y unos pocos artículos en revistas. Entre esos escritos menores hay, sin embargo, algunos que aún merecen nuestra atención: útil, tal vez indispensable para el buen entendimiento de *El Único* es la réplica a «Los recensores de Stirner»; otros ilustran, cuando menos, el camino que lleva a nuestro autor del más bien modesto liberalismo de los jóvenes hegelianos de 1842 hasta el desengaño radical de *El Único*, así como sus tomas de posición ante las cuestiones de actualidad política (en particular, los acontecimientos revolucionarios de 1848 y los debates sobre la reorganización de los Estados, de la industria y del comercio que suscitaron). Algunas de esas páginas acaso conserven aún una cierta vigencia crítica en nuestros días.

Max Stirner

Escritos menores

ePub r1.1
Titivillus 29.04.2020

Título original: *Escritos menores*
Max Stirner, 2013
Traducción: Luis Andrés Bredlow
Imagen de portada: Max Messer

Editor digital: Titivillus
ePub base r2.1

Índice

Prólogo

MAX STIRNER, autor de *El Único y su propiedad*, acaso no haya sido, como el apóstol, todo para todos; pero ha sido ya demasiado para demasiados como para que pueda sospecharse una comprensión siquiera elemental de su obra: el negador más temible de toda moral y de toda sociedad; el defensor más implacable de la moral y de la sociedad dominantes; el precursor del anarquismo, del materialismo histórico, del nietzscheanismo, del existencialismo, del nazismo, de la democracia liberal, del postestructuralismo; el apologista del incesto y del asesinato, o de la moral pequeñoburguesa del funcionario arribista; juicios que, a fuerza de divulgados, se han hecho, como dijo Stirner de los de sus primeros críticos, «evidentes para cualquiera que no haya leído su libro».

Schopenhauer, su contemporáneo, observó que la verdad está siempre destinada a solo gozar de un efímero triunfo que media entre un largo periodo en que se la condena por paradójica y otro en que se la desprecia por trivial (*El mundo como voluntad y representación*. Prólogo a la primera edición); la obra de Stirner pasó de lo uno a lo otro sin más mediación que el olvido. Cuando *Der Einzige und sein Eigenthum* salió de las prensas por primera vez, en 1844, en la Alemania romántica imbuida de sentimentalismo, en aquel «Estado de amor» (*Liebesstaat*, dice Stirner) donde los conservadores profesaban el amor de Dios y del Rey, los progresistas el amor de la Patria y los, muy escasos, comunistas el amor de la Humanidad, el «egoísmo» que Stirner propugnaba debía parecer una extraña paradoja o una blasfemia; resucitado medio siglo después, a los lectores de Spencer, Darwin y Nietzsche se arriesgaba a parecerles ya demasiado familiar para que pudieran entenderlo o siquiera prestarle mucha atención.

Las circunstancias históricas y algunas vanidades personales determinaron que la fama, ya póstuma, de Stirner naciera en la estela de la de Nietzsche (que nunca lo cita) y del hoy olvidado Eduard von Hartmann. Este, en su *Filosofía del inconsciente* (1869), declaraba haber «superado definitivamente el punto de vista de Stirner, al que es preciso haber pertenecido totalmente alguna vez para sentir la magnitud del progreso».[1] Nietzsche, en la segunda parte de las *Consideraciones intempestivas* (1874), cubrió de escarnio esa

obra, muy leída por entonces. Hartmann, filósofo de moda del momento, respondió con digno silencio a los vituperios del joven casi desconocido; años después, cuando el nombre de Nietzsche ya empezaba a eclipsar el suyo, pasó al contraataque, denunciando la «nueva moral» nietzscheana como un mero plagio del libro de Stirner[2]. La acusación enfureció a los amigos de Nietzsche y suscitó una apasionada controversia, que acabó beneficiando a Stirner, para cerrarla definitivamente, el nietzscheano Paul Lauterbach publicó y prologó en 1893, en la prestigiosa editorial Redam de Leipzig, una nueva edición de *El Único y su propiedad*, la tercera (la segunda, de 1882, había pasado casi desapercibida), que vio numerosas reimpresiones y propició las traducciones a otras lenguas.

Cinco años después, John Henry Mackay dio a las prensas una biografía, fervorosa pero honrada, de Stirner (al parecer, la única que se ha hecho)[3] y una colección de sus *Escritos menores*;[4] una segunda edición, considerablemente ampliada, vio la luz en 1914. Mackay, escocés de nacimiento y familia paterna, pero de madre y de lengua alemanas, conocido en su tiempo como autor de novelas, relatos y poemas (de los que algunos sobreviven musicados por Richard Strauss), fue, además, divulgador infatigable del «anarquismo individualista» norteamericano (cuyo propagandista Benjamin R. Tucker dio al público, en 1907, la primera versión inglesa de *The Ego and His Own*, en traducción de Steven Byington). Desde entonces, el nombre de Stirner ha quedado asociado, sin que Stirner tuviera mucha culpa ni mérito en ello, a ese rótulo del «individualismo», y como tal su pensamiento se fue luego divulgando por el mundo, al punto que las palabras «individuo» e «individualismo», que Stirner emplea más bien pocas veces, suelen menudear en algunas traducciones;[5] así de difícil es, por lo visto, prestar oídos a esa clara y sencilla negación, sin apenas contraparte positiva, de Dios y de sus sustitutos (el Estado, la Humanidad, el Trabajo, el Derecho, los ideales que sean) que Stirner nos ofrece; las escasas formulaciones positivas en que a veces, a pesar de todo, incurre (la «propiedad», el «propietario», la «voluntad») son —como suelen ser— lo más endeble de su pensamiento, lo que más se ha prestado a la reducción a doctrina y la asimilación a las ideas dominantes.

Nadie ignora que el autor de *El Único y su propiedad* fue, como pocos, hombre de un solo libro. Fuera de su obra capital, la producción de Stirner se limitó a la correspondencia periodística, un panfleto de ocasión, dos o tres artículos en revistas, una réplica a los recensores de su libro y una *Historia de la reacción* en dos tomos (1852), obra compilatoria en la que, como anota

Mackay, «desgraciadamente solo la menor parte es de su pluma». Ninguno de esos escritos (con excepción tal vez de «Los recensores de Stirner») iguala la penetración y la hondura del desengaño de *El Único*; sin embargo, ese solo libro de alguna manera los justifica. Algunas de esas páginas conservan aún el vigor y la frescura del mero sentido común, tan poco corriente hoy como entonces.

No es menos notorio que la fama de escritor maldito y escandaloso que fatalmente acompaña a Stirner se asemeja poco a la vida morigerada y mediocre del profesor de instituto retirado Johann Caspar Schmidt, que firmaba con el seudónimo «Max Stirner», hombre afable, modesto y retraído, ajeno a toda grosería y a toda estridencia. Nacido en Bayreuth en 1806, hijo de un fabricante de flautas que falleció poco después, Schmidt cursó estudios de filosofía, teología y filología clásica en Erlangen y Berlín, donde oyó a Hegel y a Schleiermacher en 1835, se habilitó como profesor de enseñanza secundaria. Ejerció de profesor de un liceo privado de señoritas de Berlín, de corresponsal de prensa, de empresario lechero, con resultado ruinoso, de traductor (vertió al alemán los tratados de economía de J. B. Say y de Adam Smith) y de comisionista mercantil; murió en 1856 en Berlín, a los cincuenta años, solitario, indigente y olvidado.

Entre 1841 y 1845, el profesor Schmidt había frecuentado los cenáculos filosóficos de la llamada izquierda hegeliana: la aventura pública de Stirner se circunscribe a esos pocos años y al espacio de unas pocas tabernas de Berlín, donde aquel puñado de jóvenes exaltados se juntaba por las noches para discutir, beber, jugar y maldecir todo lo «establecido». Esos jóvenes universitarios, que se denominaban los «Libres», presumían, no sin cierta razón, de ser lo más radical que había en el país; hoy, ese radicalismo ha de parecernos más bien modesto. En la Alemania de 1840, las disputas literarias, filosóficas y, sobre todo, teológicas eran la casi sola pasión política que el gobierno y las circunstancias toleraban. En 1835, el teólogo David Friedrich Strauss, discípulo de Hegel, había publicado su *Vida de Jesús*, en la que negaba, para escándalo de los creyentes, algunos artículos de fe y la veracidad histórica de algunos detalles importantes de los evangelios: Dios —razonaba— no podía revelarse a sí mismo en un solo individuo; el hombre Jesús no era más que el representante simbólico de la encarnación de Dios en el género humano. Otro teólogo, discípulo de Hegel también, el joven profesor Bruno Bauer, le respondió en nombre de la ortodoxia luterana, con una reseña en la *Evangelische Kirchen-Zeitung*, luego, insatisfecho con esa condena sumaria, consagró algunos años y una serie de gruesos y doctos volúmenes (*La*

religión del Antiguo Testamento, 1838; *Crítica del Evangelio según san Juan*, 1840; *Crítica de los evangelios sinópticos*, 1841-1842) a la refutación minuciosa de Strauss y la demostración científica de la verdad de la Escritura. Varios años de ahincado estudio histórico y filológico le hacen vacilar en la fe y, finalmente, perderla del todo; cuando da cima a la obra, sus conclusiones son aun más demoledoras que las de Strauss: el hombre llamado Jesús jamás existió, los evangelios son meras ficciones literarias, expresión de una etapa del espíritu hoy superada: después de Hegel, la religión debe ceder a la razón; Dios no era más que una proyección ilusoria de la conciencia humana. En octubre de 1841, Bauer es destituido de su cátedra de teología; en marzo del año siguiente, el ministerio le retira la *licentia docendi*. El *affaire* Bauer levanta considerable revuelo en la prensa; Bauer y sus amigos, los «Libres» de Berlín, atizan la controversia, prodigan libros, artículos y panfletos, proclaman el ateísmo y atacan violentamente a los adversarios y aun a los defensores demasiado tibios del maestro. (Uno de esos escritos, redactado por un estudiante ruso llamado Mijail Bakunin, concluye observando que «la pasión de destruir es también una pasión creadora»). Embriagados de un apocalipsis sin Dios, se aprestan para la batalla final: la crítica del profesor Bauer había arrasado los cimientos de la fe; bastaba difundir ese hecho definitivo para que el imperio de la religión se derrumbara de una vez por siempre, «la catástrofe será pavorosa, será necesariamente grande, y me atrevería a decir que será mayor y más monstruosa que la que acompañó la entrada del cristianismo en la escena del mundo», escribe Bauer a su antiguo alumno y, por entonces, colaborador más intimo, el joven Karl Marx, con quien planea la edición de una revista, *Archiv des Atheismus*, que nunca llegará a aparecer.

A ese fervor pertenece la transfiguración del tímido y comedido profesor Schmidt en el aguerrido panfletista Stirner. Una de sus primeras publicaciones es una entusiasmada reseña de un libro de Bauer en el *Telegraph für Deutschland* de Hamburgo, de enero de 1842; otra, del mismo mes, un panfleto anónimo de veintidós páginas, *Réplica de un parroquiano de Berlín al escrito de los cincuenta y siete clérigos berlineses «La celebración cristiana del domingo»*, inmediatamente prohibido, en el que invita a los «hermanos y hermanas» a reconocer la verdadera enseñanza de Cristo en la «religión de la humanidad» (palabras que delatan el influjo del libro de Ludwig Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, aparecido en abril del año anterior). De marzo a octubre, Stirner colabora asiduamente en la *Rheinische Zeitung* de Colonia, diario progresista fundado a principios del mismo año y

dirigido por entonces por Rutenberg, uno de los «Libres» de Berlín: en sus páginas aparecen los ensayos *El falso principio de nuestra educación*, que recomienda una pedagogía «personalista», y *Arte y religión* (cuya tesis —la religión como obra de arte— proviene de Bauer) y la breve nota *La libertad de oír*.

Entre esas labores de corresponsalía puede incluirse también el texto *Sobre la obligación de los ciudadanos de pertenecer a alguna confesión religiosa*, descubierto en un manuscrito anónimo y atribuido a Stirner (con bastante verosimilitud, pese a las dudas de Mackay) por Gustav Meyer en 1913. El manuscrito, fechado el 4 de julio de 1842 en Berlín, lleva una nota del censor que prohíbe la publicación; los argumentos del autor son, en lo esencial, los mismos que Stirner esgrime, con menos brío, en el artículo *Die Freien* («Los Libres»), publicado el 14 de julio de 1842 en la *Leipziger Allgemeine Zeitung* (la orientación más moderada de este periódico liberal da razón suficiente de la diferencia de tono). No ha de sorprendernos tampoco la apasionada y, al parecer, sincera defensa del Estado con que concluye el escrito: en aquel momento, los jóvenes hegelianos no combatían al Estado (para Bauer, «la más alta manifestación de la libertad y de la humanidad»), sino que aspiraban a depurarlo de la religión de Estado, aún vigente, y del sofocante influjo clerical; su ídolo seguía siendo el rey librepensador Federico II, y las demandas de democracia y régimen constitucional eran lo más extremado a que, en materia propiamente política, llegaban.

Solo cuando, a principios de 1843, el gobierno prusiano prohíbe la *Rheinische Zeitung* y todos los demás periódicos abiertos a los disidentes, sin dejarles más resquicio que las publicaciones desde el extranjero (Suiza, luego Francia), cunde entre ellos el desengaño del Estado mismo y de todo el orden social dominante. Por entonces, Marx descubre el error de su maestro Bauer al «someter a crítica solamente al “Estado cristiano”, no al Estado en cuanto tal» (*Sobre la cuestión judía*, 1844); pocos meses después declara que «la existencia del Estado y la existencia de la esclavitud son inseparables» (*Glosas marginales al artículo «El rey de Prusia y la reforma social»*, 1844). Poco antes había aparecido en Suiza el libro de Edgar Bauer (el hermano del teólogo), *La pugna de la crítica contra la Iglesia y el Estado*, que proclama la «oposición crítica contra el Estado en general», observa que «mientras exista la propiedad privada, la libertad es impensable», preconiza la revolución de los desheredados y «la anarquía, que es el inicio de todas las cosas buenas».[6]

Por las mismas fechas, Stirner está redactando su libro; no tenemos otros escritos suyos de ese período decisivo, salvo dos artículos publicados en 1844

en la *Berliner Monatsschrift* de su amigo Ludwig Buhl: una reseña de la novela *Los misterios de París*, de Eugène Sue (tomada como representativa de toda moral burguesa y de sus derivaciones en sentimentalismo filantrópico y reformador), y los *Apuntes provisionales sobre el Estado de amor*, donde anota, casi de pasada, que este es «la forma más perfecta y la última del Estado». A finales de octubre de 1844, aparece *El Único y su propiedad*; el libro es inmediatamente prohibido en algunos Estados alemanes, tolerado en otros.

Entre tanto, el movimiento de los jóvenes hegelianos se ha escindido y dispersado, empezando por la ruptura, ya en 1843, entre los «Libres» de Berlín y los revolucionarios militantes del entorno de Ruge y Herwegh, discípulos de Feuerbach en filosofía y demócratas radicales en política; algunos de ellos (Hess, Engels, luego Marx) se consideran ya comunistas. Por su parte, los hermanos Bauer, una vez desvanecida la esperanza de la revolución inminente, se refugian en la «crítica pura» y el desprecio de la «masa», que siempre estropea los perfectos ideales de los pensadores; los viejos amigos del círculo de los «Libres» ya no los acompañan. Stirner, en su libro, ataca a unos y a otros: a los comunistas, en un breve capítulo («El liberalismo social»), a la «crítica pura», en el siguiente, más bien prolijo («El liberalismo humanitario»). Unos y otros le responden públicamente (Hess por los comunistas, Szeliga por los críticos puros); Feuerbach, cuya religión de la Humanidad era acaso el blanco más conspicuo de la crítica stirneriana, discute el libro en un breve artículo anónimo; Stirner les responde concienzudamente en un largo ensayo, *Los recensores de Stirner*. (Solo podemos lamentar que nunca llegara a conocer el ataque más minucioso y más violento contra su libro, el de Marx y Engels en *La ideología alemana*, que permaneció inédito hasta 1932).

La réplica de Stirner a sus críticos sigue siendo aún iluminadora, visto que los primeros recensores de *El Único* habían incurrido ya en casi todos los malentendidos y en casi todas las tergiversaciones que otros han venido repitiendo hasta nuestros días. Stirner aclara pacientemente que el «egoísmo», tal como él lo entiende, no excluye la amistad, ni el amor, ni la generosidad y la abnegación, ni siquiera el socialismo, ni se confunde con el egoísmo burgués (que para él no es más que un egoísmo iluso y pobre); aclara también que no habla del Yo ni del Individuo, que son meras abstracciones metafísicas, sino de Mí (y, por tanto, de Ti), a quien los nombres no nombran ni concepto alguno define.[7]

En 1848, año de las revoluciones europeas, Stirner vuelve brevemente al periodismo, colaborando en un periódico liberal de Trieste, el *Journal des Österreichischen Lloyd*. En ocho notas de desigual extensión, discute el problema demográfico, augura, sin más precisión, un «nuevo sistema económico», insiste (acaso más de lo justo) en la diferencia entre Imperio y Estado, recomienda el mandato revocable de los representantes políticos, la creación de una marina de guerra alemana, de una federación de Estados centroeuropeos, de un depósito central de comercio. El breve ensayo *El mandato revocable* formula una denuncia elemental del sistema parlamentario, tan vigente hoy como en su momento; los otros, tal vez ligeramente decepcionantes, tienen acaso la sola virtud de hacernos dudar de dos imaginaciones que pasan por incuestionables: la de Stirner, revolucionario anarquista consecuente, y la de Stirner, individualista despreocupado de las cuestiones políticas. El cauteloso urdidor de reformas levemente quiméricas que esas páginas revelan se arriesga a no satisfacer a los admiradores de Stirner ni a sus detractores; lo ilícito, lo imposible, es ignorarlo.



Los «libres». Dibujo de Friedrich Engels de 1842. De izquierda a derecha: Ruge, Buhl, Neuwerk, Bruno Bauer, Wigand, Edgar Bauer, Stirner, Meyer, dos desconocidos y Köppen.

Escritos menores

El falso principio de nuestra educación, o humanismo y realismo

COMO NUESTRO TIEMPO ESTÁ bregando por la palabra apta para declarar su espíritu, se adelantan muchos nombres, y todos pretenden ser el nombre justo. Nuestro presente muestra por todos lados el más variopinto alboroto de partidos, y en torno al pútrido legado del pasado se juntan las águilas del instante. Pero los cadáveres políticos, sociales, eclesiásticos, científicos, artísticos, morales y demás abundan en todas partes, y hasta que no hayan sido devorados todos, el aire no quedará limpio y el aliento de los seres vivos seguirá oprimido por el hedor.

Sin nuestra intervención, los tiempos no sacarán a luz la palabra justa; todos tenemos que colaborar. Pero si tanto depende de nosotros en este asunto, es justo preguntarnos qué se ha hecho y qué se piensa hacer de nosotros; preguntamos por la educación por medio de la cual se trata de capacitarnos para llegar a ser los creadores de aquella palabra. ¿Se cultiva concienzudamente nuestra aptitud para convertirnos en *creadores*, o se nos trata como a meras *criaturas*, cuya índole no admite más que el adiestramiento? La cuestión es de tan capital importancia como pueda serlo la que más de entre las cuestiones sociales; y es más: es la más importante de todas, dado que las otras descansan sobre esta, que es su base última. Sed valerosos, y vuestras obras serán de valía; que sea «cada uno perfecto y cumplido en sí», y vuestra comunidad, vuestra vida social, será cumplida y perfecta también. Por eso nos ocupamos ante todo de qué se hace de nosotros en el período de formación; la cuestión de la escuela es una cuestión vital. Y eso, por cierto, salta lo bastante a la vista hoy en día: hace años que en este terreno se viene polemizando con un ardor y una franqueza que superan con mucho los que encontramos en el campo de la política porque no tropiezan con los obstáculos de un poder arbitrario. Un venerable veterano, el profesor Theodor Heinsius, que, al igual que el difunto profesor Krug[8], ha conservado el vigor y el empeño hasta la más avanzada edad, está tratando últimamente de reavivar el interés por esa cuestión por medio de un breve escrito, que titula *Concordato entre la escuela y la vida, o mediación entre el humanismo y el realismo, considerados desde el punto de vista nacional*

(Berlín, 1842).[9] Dos partidos están disputándose la victoria, y cada uno quiere recomendar a nuestra demanda su propio principio educativo como el verdadero y mejor; los humanistas y los realistas. Sin querer malquistarse con unos ni con otros, Heinsius habla en el librito con la dulzura y mansedumbre reconciliadora de quien cree hacer justicia a ambas partes y, con ello, hace la mayor injusticia a la causa misma, porque a esta solo se le sirve con resolución tajante. Pues este pecado contra el espíritu de la causa es y sigue siendo el patrimonio inalienable de todos los mediadores blandengues. Los «concordatos» no ofrecen más que un expediente para los cobardes:

> ¡O sí o no! ¡Franqueza de varones!
> «¡O esclavo o libre!» sea nuestro grito.
> Bajado han del Olimpo ya los dioses
> Y luchan en la almena del partido.[10]

Antes de abordar sus propias sugerencias» Heinsius traza un breve bosquejo de la evolución histórica a partir de la Reforma. El período comprendido entre la Reforma y la Revolución (quiero limitarme aquí a afirmarlo sin justificación, porque pienso exponerlo con más detalle en otra ocasión) es el período de la relación entre mayores y menores, entre amos y servidores, entre poderosos e impotentes: en una palabra, el período de la sumisión. Aparte de cualquier otro motivo que pudiera justificar la superioridad de unos sobre otros, la *cultura* era un poder que elevaba a quien la poseía por encima del impotente que carecía de ella; y dentro de su círculo, por grande o pequeño que fuera, el hombre culto pasaba por ser el poderoso, el grande, el que imponía respeto; pues era una *autoridad*. No todo el mundo podía estar llamado a ejercer tal dominio y autoridad; por lo cual la cultura no era para todos, y una cultura general contradecía aquel principio. La cultura otorga superioridad y hace señores a quienes la poseen; así que fue, en aquella época de señores, un *medio* para el señorío. Pero la Revolución rompió con aquel tinglado de señores y criados, y nació un nuevo principio: que cada cual sea *su propio amo y señor*. De ahí derivaba la consecuencia necesaria de que la cultura, que nos hace señores, debiera ser de ahí en adelante una cultura universal; y la tarea de encontrar la cultura verdaderamente universal se presentaba por sí misma. La aspiración a una cultura universal, accesible a todos, tuvo que salir al combate contra la cultura exclusiva, que se defendía con tenacidad; también en este terreno la Revolución tuvo que desenvainar la espada contra el orden señorial del período de la Reforma. La idea de la cultura *universal* se enfrentaba a la cultura *excluyente*, y, a través de varias fases y bajo diversos nombres, la guerra y la batalla se han venido

prolongando hasta el día de hoy. Para designar esos términos opuestos, enfrentados en dos bandos enemigos, Heinsius elige los nombres de humanismo y realismo; nombres que, por inexactos que sean, vamos a conservar, por ser los más corrientes.

Hasta que en el siglo XVIII la Ilustración empezó a difundir sus luces, la llamada *cultura superior* estaba sin contestación en manos de los humanistas y descansaba casi exclusivamente sobre la comprensión de los *clásicos* antiguos. A su lado caminaba *otra cultura*, que asimismo buscaba su modelo en la Antigüedad y que venía a parar, en lo esencial, en un dilatado conocimiento de la Biblia. El hecho de que, en ambos casos, se eligiera como sola materia de estudio lo mejor de la cultura del mundo antiguo es prueba suficiente de cuán poco podía ofrecer de digno la propia vida, y de lo lejos que estábamos de poder crear las formas de la belleza a partir de nuestra propia originalidad, ni el contenido de la verdad a partir de nuestra propia razón. Aún teníamos que *aprender* la forma y el contenido; éramos aprendices. Y así como la Antigüedad, a través de los clásicos y de la Biblia, mandaba sobre nosotros cual dueña y señora, así el hecho de ser señores y criados era, en general, la esencia de todos nuestros trajines (lo cual puede demostrarse históricamente); y solo este carácter de la época explica por qué se aspiraba tan cándidamente a una «cultura superior» y, mediante la misma, se trataba afanosamente de descollar por encima del vulgo. Gracias a la cultura, quien la poseía se convertía en *amo* y *señor* de los incultos. Una cultura popular habría sido incompatible con esas condiciones, porque el pueblo debía permanecer en el *estado de legos* frente a los *doctos señores*, limitándose a admirar la grandeza ajena y a rendirle culto. Así se ha venido perpetuando el *romanismo* entre los eruditos, cuyos pilares son el latín y el griego. Por lo demás, era inevitable que esa cultura siguiera siendo de cabo a rabo una cultura *formal*, tanto porque de la Antigüedad, muerta y enterrada desde hace mucho, no podían ya sobrevivir evidentemente más que las formas o, por así decir, los fantasmas de la literatura y del arte, como sobre todo porque la dominación sobre los hombres se adquiere y se afianza justamente por medio de la superioridad formal; no hace falta más que cierto grado de destreza intelectual para ser superior a los torpes. La llamada cultura superior era, por consiguiente, una cultura elegante, un *sensus omnis elegantiae*, una cultura del gusto y del sentido de la forma, que al final amenazaba con degradarse del todo a cultura gramatical, impregnando la lengua alemana misma de tal olor a latín que aún hoy en día, por ejemplo, en la recién publicada *Historia del Estado de Brandenburgo-Prusia*, subtitulada «Un libro

para *todos*», de Zimmermann[11], se pueden admirar las más bellas construcciones sintácticas latinas.

Entre tanto, desde las filas de la Ilustración se levantaba en todas partes un espíritu de protesta contra ese formalismo, y al reconocimiento de unos derechos humanos universales e inalienables se juntó la reivindicación de una cultura humana que incluyera a todos. La falta de una instrucción real, capaz de intervenir en la vida, era patente en el procedimiento que venían usando los humanistas, y produjo la reivindicación de una formación práctica. De ahí en adelante, todo saber debía convertirse en vida; había que vivir el saber, pues solo la realidad del saber es su pleno cumplimiento. Si se lograba introducir en la escuela la materia de la vida, ofrecer con ella algo útil para todos y, con eso mismo, ganar a todo el mundo a esa preparación para la vida y encaminar a todos a la escuela, entonces ya no había que envidiarles a los doctos *señores* su *extraño* saber, y el pueblo ponía fin a su *estado de legos*. Suprimir el estado sacerdotal de los eruditos y el estado de legos del pueblo: esa es la aspiración del realismo, y por eso tiene que tomar la delantera al humanismo, la asimilación de las formas clásicas de la Antigüedad empezó a batirse en retirada, y con ella el *dominio de la autoridad* perdió la aureola de la santidad, los tiempos se resistían al tradicional *respeto* ante la erudición, como en general se rebelan contra cualquier forma de respeto. El privilegio esencial de los eruditos, la culturo universal, debía beneficiar a todos. ¿Qué es la cultura universal —se preguntaba—, sino la competencia para, dicho a lo trivial, «meter baza en todos los asuntos» o, hablando con más seriedad, la capacitación para adueñarse de cualquier materia? Estaba visto que la escuela se había quedado rezagada respecto a la vida, en tanto que no solo estaba fuera del alcance del pueblo, sino que aun a sus educandos los privaba de la cultura universal en beneficio de la cultura exclusiva y prescindía de animarlos a dominar ya desde la escuela una ingente cantidad de materias que la vida nos impone. Pues se consideraba que la escuela debe trazar las líneas fundamentales de nuestra conciliación con todo lo que la vida nos ofrece, procurando que ninguno de los objetos de los que más adelante habremos de ocuparnos nos sea enteramente ajeno ni quede fuera del alcance de nuestras capacidades. Por consiguiente, se buscaba afanosamente la familiaridad con las cosas y las condiciones del presente, y se adoptó una pedagogía que debía aplicarse a todos, porque satisfacía la necesidad, común a todos, de orientarse en su mundo y en su tiempo. De este modo, los principios de los derechos humanos cobraron vida y realidad en el terreno pedagógico: la *igualdad*,

porque esa cultura incluía a todos, y la *libertad*, porque uno se hacía experto en lo que le hacía falta y, por tanto, independiente y autónomo.

Aun así, ya sea con aprehender lo pasado, como enseña el humanismo, sea con aferrar lo presente, a lo que aspira el realismo, no se llega más que al poder sobre lo *temporal*. *Eterno* es solo el espíritu que se aprehende *a sí mismo*. Por consiguiente, la igualdad y la libertad no alcanzaron más que una existencia subalterna. Ciertamente, uno podía igualarse a otros y emanciparse de su autoridad: de la *igualdad consigo mismo*, del acuerdo y de la conciliación del hombre temporal y del hombre eterno que hay en nosotros, de la transfiguración de nuestra condición natural en espiritualidad, en suma, de la unidad y la omnipotencia de nuestro Yo, que se basta a sí mismo porque no deja en pie nada ajeno fuera de sí mismo: de eso podía discernirse en aquel principio apenas un atisbo. Y la *libertad* se manifestaba ciertamente como independencia respecto a las autoridades, pero aún seguía vacía de autodeterminación; no brindaba aún las obras de un hombre *libre en sí*, las revelaciones de sí de un espíritu *irreverente*, es decir, salvado de las fluctuaciones de la reflexión. Ciertamente, la persona de cultura *formal* no debía ya descollar por encima del nivel del mar de la cultura general; de persona de «cultura superior» que fue, se trasformó en persona de «cultura parcelaria» (y como tal conserva evidentemente un valor indiscutible, ya que toda cultura general está destinada a irradiar en las más diversas parcelas de la cultura especializada); pero la persona culta, en el sentido del realismo, no había llegado tampoco más allá de la igualdad *a* los otros ni de la libertad *de* los otros: no había llegado más allá del llamado «hombre práctico». Cierto es que la vacua elegancia del humanista, del *dandi*, no podía escapar a la derrota; pero el vencedor resplandecía de la verde herrumbre de la materialidad: no era nada más alto que un *grosero industrial*. El *dandismo* y el *industrialismo* se disputan el botín de tiernos mozos y mozas, y a menudo intercambian, para más halago, las armaduras: el dandi hace gala de cinismo ramplón, y el industrial se presenta con ropa blanca. No hay duda de que la madera viva de las mazas industriales acabará quebrando los secos bastones del desmeollado dandismo; pero viva o muerta, la madera sigue siendo madera, y si ha de iluminarnos la llama del espíritu, la madera debe disolverse en el fuego.

Si no le negamos al realismo la capacidad de absorber lo que el humanismo tiene de bueno, entonces ¿por qué debe perecer ahora también el realismo? El realismo puede ciertamente hacer suyo lo que hay de verdadero y de inalienable en el humanismo: la cultura formal, lo que le facilitan cada vez más la sistematización científica y la exposición razonada de todas las

materias de enseñanza que se han hecho posibles hoy en día (solo recuerdo, a modo de ejemplo, las aportaciones de Becker a la gramática alemana), y gracias a tal injerto ennoblecedor logra expugnar las plazas fuertes del adversario. Dado que tanto el realismo como el humanismo parten del supuesto de que el destino de toda educación es dotar a los hombres de *destreza*, y como ambos concuerdan, por ejemplo, en que el alumno debe acostumbrarse, en el lenguaje, a todas las *formas* de expresión, o que en matemáticas se le han de inculcar todas las *formas* de demostración, etc.: lo que es decir que hay que esforzarse por lograr la maestría en el manejo de la materia, el dominio de la misma: así, pues, parece inevitable que también el realismo acabe reconociendo como meta suprema la *formación del gusto* y privilegiando la actividad *formadora*, como en parte ya lo está haciendo. Pues en educación cualquier materia dada no tiene más valor que el que consiste en que los niños aprendan a *hacer* algo con ella, a *usarla*. Ciertamente, hay que enseñarles solo lo que sea útil y aprovechable, tal como quieren los realistas: pero la utilidad habrá que buscarla únicamente en la formación, en la generalización, en la exposición: no se podrá rechazar esa exigencia humanista. Los humanistas tienen razón en que lo que importa es sobre todo la cultura formal, pero yerran al no saber encontrarla en el dominio de *toda* materia; los realistas están en lo cierto cuando piden que la escuela deba iniciar a los alumnos en *toda* materia, pero equivocados cuando se niegan a reconocer como meta principal la cultura formal. Si el realismo actúa con la debida abnegación y no se rinde a los halagos del materialismo, podrá alcanzar el triunfo sobre su adversario y a la vez la reconciliación con él. Entonces, ¿por qué lo atacamos, a pesar de todo?

Pero ¿es que el realismo está arrojando realmente la cáscara del viejo principio? ¿Está realmente a la altura de los tiempos? Pues todo hay que juzgarlo por este criterio: si confiesa la idea que la época ha conquistado como lo que le es más caro, o si se queda atrás, ocupando un lugar estacionario. No puede menos de llamar la atención el miedo invencible con que los realistas se arredran ante la abstracción y la especulación; por lo cual voy a transcribir algunos pasajes de Heinsius, que en este punto no les va en zaga a los realistas empedernidos y me ahorra las citas de éstos, que serían fáciles de suministrar. En la página 9 leemos:

> En los institutos de enseñanza superior se oía hablar de los sistemas filosóficos de los griegos, de Aristóteles y Platón, y también de los modernos: de Kant, que presentaba como indemostrables las ideas de Dios, libertad e inmortalidad; de Fichte, que colocó el orden moral del mundo en el lugar del Dios personal; de Schelling, Hegel, Herbart, Krause y como se llamen todos esos descubridores y anunciadores de

> sabidurías supramundanas. Y se decía: ¿De qué nos sirven a nosotros, a la nación alemana, esos arrebatos idealistas, que no pertenecen ni a las ciencias empíricas y positivas ni a la vida práctica, ni aprovechan al Estado? ¿De qué nos sirve un conocimiento oscuro que solo confunde al espíritu de la época, conduce al descreimiento y al ateísmo, divide los ánimos, ahuyenta a los estudiantes mismos de las cátedras de sus apóstoles e incluso oscurece nuestra lengua nacional, trasformando los conceptos más claros del sano sentido común en enigmas místicos? ¿Es esta la sabiduría en la que ha de formarse nuestra juventud para llegar a ser hombres moralmente buenos, seres racionales y pensantes, leales ciudadanos, trabajadores de provecho y eficientes en su oficio, esposos, amantes y padres cuidadosos de procurar el bienestar de sus familias?

Y en la página 45:

> Veamos la filosofía y la teología, las ciencias del pensamiento y de la fe, que suelen colocarse por encima de todo cuando se trata de procurar el bien del mundo. ¿A dónde las han llevado sus querellas, desde que Lutero y Leibniz les abrieron camino? El dualismo, el materialismo, el espiritualismo, el naturalismo, el panteísmo, el realismo, el idealismo, el supranaturalismo, el racionalismo, el misticismo y como se llamen todos los «ismos» abstrusos de extravagantes especulaciones y sentimientos: ¿qué beneficio han aportado al Estado, a la Iglesia, a las artes, a la cultura popular? El pensamiento y el saber han ensanchado su alcance; pero ¿se ha vuelto el pensamiento más claro, el saber más seguro? La religión, como dogma, es más pura, pero la fe subjetiva está más confusa, debilitada, quebrada en sus puntales, trastornada por la crítica y la hermenéutica o trocada en fanatismo e hipocresía farisaica: ¿y la Iglesia? ¡Ay! Su vida es discordia o muerte. ¿No es así?

¿Por qué los realistas se muestran tan refractarios a la filosofía? ¡Porque desconocen su propia vocación, porque quieren a toda costa seguir dentro de sus limitaciones, en lugar de volverse ilimitados! ¿Por qué odian la abstracción? ¡Porque ellos mismos son abstractos, porque hacen abstracción del cumplimiento de sí mismos, de la elevación hacia la verdad redentora!

¿Acaso pretendemos dejar la pedagogía en manos de los filósofos? ¡Nada más lejos de nosotros! Bien torpe papel harían los filósofos metidos a pedagogos, la pedagogía hay que confiarla únicamente a los que son más que filósofos, pero que, por eso mismo, son también infinitamente más que humanistas o realistas. Estos últimos barruntan acertadamente que también los filósofos han de perecer, pero ignoran que a su ocaso sigue una resurrección: hacen abstracción de la filosofía, para llegar sin ella al cielo de sus fines; quieren saltarse la filosofía… y se precipitan al abismo de su propia vacuidad: son, como el judío errante, *inmortales*, no *eternos*. Solo los filósofos saben morir y encuentran en la muerte su verdadera identidad: con ellos muere el período de la Reforma, la edad del saber. Pues sí, así es: el saber mismo debe morir para volver a florecer en la muerte como voluntad; la libertad de pensamiento, de religión y de conciencia, esas flores maravillosas de tres siglos, volverán a hundirse en el seno materno de la tierra, para que de

sus más nobles savias se alimente una nueva libertad, que es la libertad de la voluntad. El saber y su libertad fueron el ideal de aquella edad que, en la cumbre de la filosofía, por fin se alcanzó: aquí el héroe se levantará su propia pira y salvará su parte eterna en el Olimpo. Con la filosofía concluye nuestro pasado: y los filósofos son los Rafaeles del período del pensamiento, en los que el viejo principio culmina en espléndidos colores y, rejuveneciéndose, se trueca de temporal en eterno. A partir de ahora, los que quieran salvar el saber lo perderán; los que renuncien al saber lo ganarán. Solo los filósofos están llamados a esta renuncia y a esa ganancia: están frente a las llamas y, como el héroe agonizante, deben entregar al fuego su envoltura terrenal si el espíritu imperecedero ha de llegar a ser libre.

Dentro de lo que cabe, hay que hablar con más claridad. Pues este sigue siendo el defecto de nuestros días: que el saber no se lleve a la culminación y a la transparencia, que siga siendo un saber material y formal, un saber positivo, sin elevarse a saber absoluto; que nos esté pesando como una carga. Como aquel antiguo, hay que desear el olvido, hay que beber de las aguas beatificas de Leteo: sin eso es imposible encontrarse a sí mismo. Todo lo grande debe saber morir y transfigurarse en su pérdida: solo lo miserable acumula actas sobre actas, como el anquilosado Tribunal Supremo del Imperio, y juega con milenios representados en graciosas figuritas de porcelana, como la imperecedera niñería de los chinos. El verdadero saber culmina dejando de ser saber y volviendo a ser un simple impulso humano: la voluntad. Así, por ejemplo, alguien que haya pasado años meditando sobre su «vocación como hombre», desde el instante mismo en que la haya encontrado, arrojará todas las cuitas y las peregrinaciones de la búsqueda al Leteo de un sentimiento sencillo, de un impulso que de ahí en adelante lo va guiando poco a poco. La «vocación del hombre», que iba persiguiendo por mil sendas y veredas de indagación, se aviva súbitamente, apenas sea conocida, en llama de la voluntad ética, invadiendo con su ardor el pecho del hombre que ya no se dispersa en la búsqueda, sino que se ha vuelto fresco e *ingenuo*.

> Arriba, alumno, y sin fatiga baña
> En luz de aurora el pecho terrenal.[12]

Este es el fin y, a la vez, la indestructibilidad, la eternidad del saber: el saber que se ha vuelto a hacer sencillo e inmediato, y que, como voluntad, se pone y se revela *a sí mismo* (al saber) en cada acto de nuevo y en nuevas formas. No es que la voluntad sea de por sí lo justo, como gustan de asegurarnos los hombres prácticos; no hay que saltarse el deseo de saber para colocarse

inmediatamente en la voluntad, sino que el saber culmina por sí mismo haciéndose voluntad, cuando se desprende de los sentidos y, como espíritu que «se construye al cuerpo», se crea a sí mismo. Por eso, toda educación que no apunte a esa muerte y ascensión a los cielos del saber ostentará las taras de la temporalidad, la formalidad y la materialidad, del dandismo y del industrialismo. Un saber que no se depura y se concentra de tal manera que nos arrastre hacia el querer, en otras palabras, un saber que solo me pesa como un tener, como una posesión, en lugar de haberse compenetrado conmigo de todo en todo, de modo que el Yo en libre movimiento pueda vagar alegremente por el mundo, sin arrastrar ningún bagaje que lo estorbe, esto es, un saber que no se ha hecho *personal*, ofrece una preparación muy pobre para la vida. No se quiere admitir la abstracción, cuando es la abstracción la que otorga su verdadera consagración a todo saber concreto: pues solo mediante la abstracción se mata a la materia y se la transforma en espíritu, mientras que al hombre se le da la verdadera y última liberación. Solo en la *abstracción* está la *libertad*: el hombre libre es solo aquel que ha superado lo dado y ha reunido en la unidad de su Yo incluso lo que se le haya sonsacado a fuerza de preguntas.

Una vez conquistada la *libertad de pensamiento*, la aspiración de nuestro tiempo es llevarla hasta la culminación, con la cual se trueca en *libertad de la voluntad*, para realizar esta última como principio de una nueva época: así la finalidad última de la educación ya no puede ser el *saber*, sino el *querer* que nace del saber, y la expresión elocuente de aquello a lo que ha de aspirar es el *hombre libre* o *personal*. La verdad misma no consiste en otra cosa que en la revelación de uno mismo, y para eso hace falta encontrarse a sí mismo, liberarse de todo lo ajeno, esto es, la abstracción extrema, la emancipación de toda autoridad, la ingenuidad recobrada. La escuela no suministra semejantes hombres *verdaderos*: si los hay, es *a pesar* de la escuela. La escuela nos hace dueños de las cosas, y a lo sumo dueños de nuestro propio temperamento; pero no hace de nosotros temperamentos libres. Ningún saber, por profundo y dilatado que sea, ninguna agudeza ni sagacidad, ninguna sutileza dialéctica nos libra de la vulgaridad del pensar y del querer. No es, desde luego, el mérito de la escuela si no aprendemos en ella la egolatría. Cualquier forma de vanidad, de codicia, de arribismo, de obsequiosidad mecánica y servil, de doblez, etc., resulta compatible con el saber dilatado lo mismo que con la elegante cultura clásica; y como toda esa instrucción no ejerce el menor influjo sobre nuestra conducta ética, corre a menudo la suerte de ser olvidada en la medida en que uno no la *necesita*: uno se sacude el polvo de la escuela.

Y todo eso sucede porque se busca la cultura solamente en lo formal o en lo material, o a lo sumo en lo formal y lo material juntos, y no en la verdad, en la educación del hombre *verdadero*. Los realistas dan ciertamente un paso adelante cuando exigen que el alumno haya de descubrir y entender lo que aprende: Diesterweg[13], por ejemplo, sabe hablar mucho del «principio de vivencia»; pero tampoco para él es el objeto la verdad, sino cualquier cosa positiva (entre las cuales cuenta también la religión), que se le enseña al alumno a reducir a concordancia y coherencia con la suma de sus demás conocimientos positivos, sin ninguna elevación por encima de la vulgaridad de la vivencia y de la observación, sin ninguna incitación a seguir trabajando con el *espíritu* que a través de la observación ha adquirido, a producir *a partir* de él, esto es, a hacerse especulativo; lo que en la práctica quiere decir, ser y comportarse de modo ético. Se pretende, por el contrario, que basta con formar personas *entendidas*: los hombres *razonables* no cuentan propiamente entre los fines que la escuela se propone: se trata de entender las cosas, lo dado, y ya está: *darse cuenta y razón de uno mismo* no parece ser cosa de todo el mundo. Así se fomenta el sentido de lo positivo, sea por el lado formal o también por el lado material, y se enseña a resignarse a lo positivo. En la esfera pedagógica, al igual que en ciertas otras, no se permite que se abra paso la libertad, ni que tome la palabra la fuerza de la *oposición*: se exige la *sumisión*. No se aspira a más que a un adiestramiento formal y material: de las casas de fieras de los humanistas solo salen eruditos, de las de los realistas, solo «ciudadanos de provecho»: unos y otros no son más que hombres *sumisos*. Se ahoga a la fuerza nuestro buen fondo de indocilidad, y con él se ahoga el desarrollo del saber que se hace libre voluntad. El resultado de la vida escolar es entonces el filisteismo. Así como en la niñez nos acostumbrábamos a acomodarnos a cuanto se nos mandaba, así nos acomodamos y nos resignamos luego a la vida positiva, nos amoldamos a los tiempos, nos hacemos sus servidores y lo que se llama buenos ciudadanos. Pues ¿dónde se fortalece el espíritu de oposición, en lugar de la sumisión que se viene fomentando hasta ahora? ¿Dónde se educa al hombre que crea en lugar del hombre que aprende? ¿Dónde el maestro se trasforma en colaborador? ¿Dónde reconoce el saber que se trasmuta en querer? ¿Dónde se reconoce como meta al hombre libre y no solo al hombre culto? Hasta ahora, por desgracia, en muy pocos sitios. Aun así, tiene que generalizarse más y más el reconocimiento de que el cometido más alto del hombre no es la cultura ni la civilización, sino la actividad autónoma. ¿Se descuidará por ello la cultura? No más de cuanto pudiéramos estar dispuestos a renunciar a la

libertad de pensamiento cuando la hacemos integrarse a la libertad de la voluntad y transfigurarse. Una vez el hombre cifre su honor en sentirse a sí mismo, conocerse a sí mismo y actuar por sí mismo, esto es, en el sentimiento de sí, la conciencia de sí y la libertad, se esforzará por sí solo por desterrar la ignorancia, que le hace del objeto ajeno e incomprendido una barrera y un impedimento a su conocimiento de sí. Si se despierta en los hombres la idea de libertad, los libres no cesarán de liberarse a sí mismos una y otra vez; en cambio, si se los hace meramente *cultos*, se amoldarán en todo momento a las circunstancias *de la manera más culta y refinada* y degenerarán en almas sumisas de criados. ¿Qué son la mayoría de nuestros sujetos cultos e ingeniosos? Nada más que esclavistas de sonrisa desdeñosa y… esclavos ellos mismos.

Los realistas pueden presumir del mérito de no educar a meros eruditos, sino a ciudadanos entendidos y de provecho: su principio es: «¡Que todo se enseñe en relación con la vida práctica!»; lo cual podría incluso pasar por ser la consigna de nuestro tiempo, si no concibieran la verdadera praxis en el sentido vulgar. Pero la verdadera praxis no es la de buscarse la vida; el saber vale demasiado como para que sea lícito gastarlo en perseguir los fines prácticos de uno. La praxis más alta consiste, por el contrario, en que un hombre libre se revele a sí mismo; y el saber que sabe morir es la libertad que nos da vida. «¡La vida práctica!». Con eso se cree decir mucho; y, sin embargo, incluso los animales llevan una vida práctica de cabo a rabo, una vez la madre les haya puesto fin a la vida teorética de la lactancia, y se buscan el sustento a placer por los campos y los bosques, o bien se les somete al yugo… de un negocio. Un conocedor de las almas animales como Scheitlin llevaría la comparación mucho más lejos, hasta la religión, según se desprende de su *Psicología animal*[14], que es un libro muy instructivo justamente porque aproxima tanto al animal al hombre civilizado y al *hombre civilizado* al animal. Aquella intención de «educar para la vida práctica» solo produce *hombres de principios*, que actúan y piensan conforme a *máximas*, pero no produce hombres *principales*: produce espíritus *legales*, no espíritus *libres*. Pero otra cosa muy distinta son aquellos hombres en los que la totalidad de su pensamiento y de sus actos se agita en un movimiento y un rejuvenecimiento perpetuos, y otra los que son *fieles* a sus convicciones: las convicciones mismas permanecen imperturbables, no corren por el corazón palpitante cual sangre arterial siempre renovada; se solidifican como cuerpos rígidos y, aunque adquiridas y no inculcadas, son, sin embargo, algo positivo y, para colmo, pasan por ser algo sagrado. Así la educación realista puede

lograr ciertamente caracteres firmes, valerosos y sanos, hombres imperturbables, corazones leales, lo cual es ganancia inestimable para nuestra estirpe lacayuna: pero los caracteres *eternos*, en los que la firmeza consiste solo en el oleaje incesante de la perpetua creación de sí mismos, y que son eternos porque se hacen a sí mismos a cada instante, porque a la *temporalidad* de cada uno de sus aspectos instantáneos la extraen de la frescura y la actividad creadora de su espíritu eterno, que jamás se marchitan ni envejecen… Esos no salen de aquella educación. El llamado carácter sano es, en el mejor de los casos, nada más que un carácter rígido; si ha de ser cumplido y cabal, debe llegar a ser un carácter que a la vez *padece*, que palpita y tiembla en la bienaventurada pasión de un rejuvenecimiento y un renacimiento incesantes.

Así, los radios de todas las educaciones convergen en un solo centro, que se llama *personalidad*. El saber, por muy erudito y profundo, por muy amplio y claro que sea, sigue siendo, sin embargo, mera posesión y propiedad hasta que no se haya contraído en el punto invisible del Yo, para prorrumpir de ahí con fuerza arrolladora como voluntad, como espíritu suprasensible e inabarcable. El saber sufre esa trasmutación cuando cesa de estar apegado solamente a los objetos, cuando se ha hecho saber de sí mismo o, si eso parece más claro, saber de la idea, conciencia de sí del espíritu. Entonces el saber se trueca, por así decir, en impulso, en instinto del espíritu, en *saber inconsciente*, cualquiera puede hacerse de eso a lo menos una idea aproximada con solo pensar, para comparación, en cuántas y cuán amplias experiencias han quedado sublimadas, en su propio caso, en aquel sencillo sentimiento que se llama *tacto*: todo el dilatado saber extraído de aquellas experiencias se ha concentrado en un saber *instantáneo*, que le permite decidir sin vacilación cómo ha de obrar. Y hasta ahí, hasta esa inmaterialidad, debe penetrar el saber, sacrificando sus partes mortales y, en cuanto que es inmortal, haciéndose voluntad.

La penuria de nuestra educación actual reside mayormente en el hecho de que el saber no se haya depurado hasta hacerse voluntad, actividad de sí mismo, praxis pura. Los realistas percibieron el defecto, pero lo remediaron de un modo miserable, formando a hombres «prácticos» carentes de ideas y de libertad. La mayoría de los seminaristas son un testimonio viviente de esa triste innovación. Alicortos que son, cortan las alas a los demás; bien amaestrados como están, se dedican a amaestrar a otros. Por el contrario, toda educación debe volverse *personal*: partiendo del saber, nunca debe perder de vista la esencia del mismo: esto es, que el saber no debe ser nunca una

posesión, sino el Yo mismo. En una palabra, no se trata de inculcar saber, sino de que la persona llegue al despliegue de sí misma. A partir de ahora, la pedagogía no debe partir de la tarea de civilizar, sino de la formación de personas libres, de caracteres soberanos; y por eso no se debe seguir quebrantando la voluntad, tan violentamente reprimida hasta ahora. Si no se quebranta el impulso de saber, por qué se ha de quebrantar el impulso de querer? Si se cultiva aquel, debe cultivarse también este. La testarudez y la indocilidad del niño tienen tanto derecho como su afán de saber. A este último se le estimula concienzudamente; conviene que del mismo modo se estimule también la fuerza natural de la voluntad, la *oposición*. Si el niño no aprende a sentirse a sí mismo, no aprende lo más importante. No hay que sofocarle el orgullo, la desenvoltura. Ante la insolencia del niño, mi propia libertad está siempre a salvo; pues cuando el orgullo degenera en terquedad, entonces el niño quiere usar la violencia contra mí, cosa que yo, que soy tan libre como él, no tengo por qué permitir. Pero para defenderme, ¿debo recurrir a la cómoda protección de la autoridad? Pues no: le opongo la dureza de mi propia libertad, y así la insolencia de los pequeños se quebrará por sí sola. A quien es hombre cabal no le hace falta ser autoridad. Y cuando la desenvoltura se hace descaro, este pierde su fuerza ante el suave poderío de una mujer genuina, ante su cariño maternal, o ante la firmeza del varón; muy débil ha de ser quien tenga que invocar la ayuda de la autoridad, y peca quien cree mejorar al insolente volviéndolo temeroso. Exigir temor y respeto, esas son cosas que pertenecen al estilo rococó, a un periodo ya fenecido.

¿De qué nos quejamos, pues, cuando fijamos la mirada en los defectos de nuestra formación escolar actual? Nos quejamos de que nuestras escuelas sigan rigiéndose todavía por el viejo principio, que es el del *saber sin voluntad*. El principio joven es el de la voluntad entendida como transfiguración del saber. Por consiguiente, no exigimos un «*concordato* entre la escuela y la vida», sino que la escuela misma sea vida; que nuestro cometido sea, en la escuela y en todas partes, la revelación de sí de la persona. La cultura universal de la escuela debe ser la cultura de la libertad, no de la sumisión: ser libres, eso es la verdadera vida. La comprensión de la falta de vida del humanismo debería haber llevado a los realistas a darse cuenta de eso. Pero solo percibieron en la cultura humanista la carencia de toda capacitación para la llamada vida práctica (civil, que no personal) y, por oposición a aquella cultura meramente formal, se decantaron por la cultura material, creyendo que, al comunicar las materias útiles para los tratos sociales, se iba no solo a superar el formalismo, sino a satisfacer también la

necesidad suprema. Lo cierto es, sin embargo, que también la cultura práctica dista todavía mucho de estar a la altura de la cultura personal y libre: si aquella proporciona la destreza para abrirse paso en la vida, esta infunde la fuerza de arrancar de sí la chispa de fuego de la vida; si aquella nos prepara para encontrarnos a gusto en un mundo dado, esta nos enseña a estar a gusto con nosotros mismos. Aún no lo somos todo cuando nos movemos como miembros útiles de la sociedad; más bien es que incluso de eso somos plenamente capaces solamente cuando somos hombres libres, personas creadoras de sí, creándonos a nosotros mismos.

Ahora bien, si la idea y el impulso de los nuevos tiempos es la *libertad de la voluntad*, entonces el principio y el fin que se proponga la pedagogía debe ser la *libre personalidad*. Tanto los humanistas como los realistas se limitan todavía al *saber*, y a lo sumo procuran el libre pensamiento y, mediante una liberación teórica, hacen de nosotros unos *librepensadores*. Con el saber, sin embargo, solo nos hacemos libres *interiormente* (libertad a la cual, por lo demás, no debemos renunciar nunca más), lo que no impide que, con toda la libertad de conciencia y de pensamiento, sigamos siendo exteriormente esclavos y súbditos sumisos. Y, sin embargo, justamente esa libertad que es *exterior* para el saber es para la voluntad la libertad interior y verdadera, la libertad ética.

Solo en esta cultura, que es universal porque en ella lo más bajo coincide con lo más elevado, nos encontramos con la verdadera igualdad de todos, con la *igualdad* de personas *libres*: solo la libertad es igualdad.

Por encima de los humanistas y de los realistas podemos colocar, si se nos pide un nombre, a los *éticos* (*die Sittlichen*, que es palabra alemana), dado que su nieta suprema es la cultura ética. Solo que entonces se levantará en seguida la objeción de que estos querrán educarnos a su vez para acatar unas leyes positivas de la eticidad, y que eso es, en el fondo, lo que se viene haciendo desde siempre. Pero como es lo que se viene haciendo, no es eso lo que quiero decir; acaso la diferencia quedará lo bastante clara con decir que yo quiero que se despierte a la fuerza de oposición, que la testarudez no debe ser quebrantada, sino transfigurada. De todas maneras, para que la exigencia que aquí se formula quede diferenciada incluso de las mejores aspiraciones de los realistas (como la que se expresa, por ejemplo, en el programa de Diesterweg que acaba de aparecer, en la página 36: «La deficiencia de nuestras escuelas, y la deficiencia de nuestra educación en general, está en la falta de formación del carácter. No formamos convicciones»), prefiero decir que, de ahora en adelante, necesitamos una educación *personal* (y no una inculcación de

convicciones). Si a los que siguen este principio se quiere designarlos a su vez con algún *ismo*, por mí que los llamen *personalistas*.

Así que, para recordar una vez más a Heinsius, el «vivo deseo de la nación de que la escuela se acerque a la vida» se cumplirá solamente cuando se sepa encontrar la verdadera vida en la plena personalidad, autonomía y libertad, puesto que quien aspira a esta meta no renuncia a nada de lo que haya de bueno en el humanismo ni en el realismo, sino que enaltece y ennoblece en grado infinito lo uno y lo otro. Por otra parte, el punto de vista *nacional*, en el que se coloca Heinsius, no puede tampoco preciarse todavía de ser el adecuado, ya que el punto de vista adecuado es solo el *personal*. Solo el hombre libre y personal es un buen ciudadano (como piden los realistas), y aunque le falte la cultura especializada (erudita, artística, etc.), sabrá juzgar con buen gusto (como esperan los humanistas).

Si, para concluir, hemos de decir con pocas palabras a qué meta ha de aspirar nuestro tiempo, entonces el ocaso necesario de la ciencia sin voluntad y el amanecer de la voluntad consciente de sí, que culmina a la luz del sol de la persona libre, acaso puedan resumirse como sigue: el *saber* debe morir para resucitar como *voluntad* y crearse cada día de nuevo como *persona* libre.

Sobre la obligación de los ciudadanos de pertenecer a alguna confesión religiosa

MAL ANDAMOS CUANDO la ineptitud bienintencionada se entremete en asuntos que rebasan su horizonte, como les ha pasado a la *Kölnische Zeitung* y a la *Spenersche Zeitung*[15] respecto a la proyectada asociación de los «Libres»; los dos periódicos rivalizan en chismorreos delirantes, en malentendidos groseros y en suposiciones infundadas. Y eso que era muy fácil dar con la verdad en este caso, dado que el suelo del que ha brotado aquella decisión no puede ser ya *terra incognita* para ninguna persona culta. No hacía falta más que remontarse a Strauss[16], a Feuerbach, a Bauer y a los *Deutsche Jahrbücher*[17], para quedar a salvo de semejantes imaginaciones estrambóticas y fantasiosas. Pero es que se trataba de defender la religión, de combatir las convicciones libres mediante las convicciones cristianas; lo cual, desde luego, le da al asunto un aspecto bien diferente, y lo que a primera vista parece ineptitud acaso sea una táctica bien calculada, justificada por todos los precedentes y por la santidad de la causa. Entonces por supuesto que la frase sobre las cotas de mallas no parece ser más que una espléndida figura retórica, y la evocación de la Diosa Razón un espantajo que se esgrime para los espíritus débiles.[18] Valga, pues, para estos la promesa de que podrán seguir durmiendo tranquilos, con tal que tengan tranquila la conciencia y que presten a la policía la bien merecida confianza en que sepa impedir los atentados alevosos contra las vidas de pacíficos ciudadanos y honrados padres de familia. Bien sabemos, por lo demás, que en nombre de Dios y de la religión se han levantado hogueras, se han blandido puñales y se han decretado persecuciones; ni el pliego más grande que jamás haya salido de las fábricas de papel de Inglaterra bastaría para contener el martirologio exhaustivo de la víctimas inmoladas sobre los altares de la religión. Nada parecido consta acerca de la filosofía: ella ha sido siempre la oprimida y la perseguida, y difícilmente querrá cambiar esta noble condición por la de los perseguidores. Cierto es que algo han mejorado los tiempos: ya no se lapida, ni se crucifica, ni se quema: pero aún quedan otros medios no menos probados: se priva de oficio y beneficio a los que enseñan, se expulsa de la patria a los que permanecen fieles a la vieja fe, se levantan sospechas contra

los que reconocen a la razón como norma única y exclusiva de sus vidas y de sus obras, se suscita contra ellos a las pasiones del populacho. No se dice: «¡Lapidad a los infames!», pero se da a entender, con una subrepticia *argumintatio ad hominem*, que el sano sentimiento de los conciudadanos no tolerará semejantes desmanes. Tal vez funcione; y si no, se intenta otra cosa. O se insinúa muy a las claras que unas personas que profesan el pensamiento libre deben de ser por fuerza unos canallas, asesinos y bandidos.

Entonces, ¿qué es lo que quieren los «Libres», para que haya podido provocar unas acusaciones tan ridículas? La respuesta es sencilla: quieren ser libres, libres de *toda* fe, de *toda* tradición y autoridad, porque todas son inhumanas. No quieren *ninguna* religión, porque toda religión solo fija externamente y presenta al hombre como algo ajeno lo que vive en su propio pecho. Por consiguiente, es ridículo querer atribuirles la creencia en la religión racional o en la Diosa Razón. De religión racional solo cabía hablar ahí donde se había roto la cadena, pero sin haberla arrojado. Los «Libres» no conocen a ningún Dios ultramundano flotando en nebulosa incertidumbre, ningún Dios revelado, ningún *être suprême* o como se le llame, sino únicamente al Dios que vive en el hombre y en la historia, si es que se quiere llamarle Dios todavía. Ellos y solo ellos están junto a Dios, porque Dios está en ellos. Todos los demás escalones de la conciencia no poseen más que un espejismo engañoso, una vana fantasmagoría. Para ellos, evidentemente, no hay ninguna revelación porque al hombre no se le puede revelar su propia esencia, solo se puede hacerle tomar conciencia de ella; para ellos no existe la imaginación vulgar de la inmortalidad personal, porque saben que solo el espíritu es inmortal, ni tantas otras imaginaciones indignas que solo llevan a hacer infinito lo finito y a profanar al espíritu, reduciéndolo a la sensibilidad más grosera.

¡Lamentaos, pues, almas de esclavos, que lleváis innata la conciencia de vuestra servidumbre, que tenéis las rodillas demasiado flojas como para sentiros a gusto en la sola postura que conviene a la humanidad libre y noble! ¡Temblad, pues, hombres honrados, agarrad vuestras bolsas, y cuidado con vuestros pescuezos. ¿Quién os va a garantizar el cuatro por cien cuando no haya más religión? ¿Quién os va a proteger de los asesinos y de los homicidas? Sea como sea, confiad en la policía, pero sobre todo desconfiad de quienes no se cansan de deciros que la religión es condición de toda moral y de toda ética. Podéis estar convencidos de que ahí donde oigáis esa frase se está siempre pescando en río revuelto. Desde luego que nuestros pastores de almas nos han asegurado que no se puede ser buena persona sin ser buen

cristiano. Pues sí, lo han dicho así, pero ¿quién se lo iba a creer? Puede que el interés de su casta exija que el cristianismo aparezca como el solo manantial de todas las virtudes, porque ellos son sus administradores; puede que su interés les exija hablar de un Dios ultramundano, porque ellos son sus guardaespaldas, sus mercenarios, sus cortesanos, y tienen buenas razones para tratar de ensanchar lo más que puedan la enajenación que nos separa de él. Pero ¿nosotros? ¿Nosotros hemos de creer que sin religión, y sin el cristianismo en particular, no hay virtud, ni moral, ni ética? Con esas fábulas se engaña a los niños. Nosotros sabemos dónde hemos de buscar lo justo y lo bueno, y nos cuidaremos mucho de tomarlo de segunda mano, pues, por desgracia, estamos demasiado seguros de que no vamos a recibirlo puro ni sin adulteración. El que quiera ser hombre de verdad, que se lleve la mano al pecho, que busque lo que hay de noble y de grande en la naturaleza humana y en la historia de la humanidad; y si no le basta con eso, que lo tome como señal de que no es digno de la libertad, y de que le falta la verdadera dignidad humana. No, fariseos, ya no vais a venirnos más con ese cuento de que fuera del cristianismo no hay ética ni moral. Lo cierto es, por el contrario, que el cristianismo ha impreso a esos conceptos el sello del interés propio, al introducir la doctrina del castigo y de la recompensa. Seamos más nobles; hagamos el bien, no con miras al más allá y la recompensa ultramundana, sino porque es digno de nosotros y de la naturaleza humana.

Y además nos han echado el sermón de que hay que ser buen cristiano para ser buen ciudadano; nos hablan sin parar del Estado cristiano, como si la Iglesia y el Estado no fuesen dos ámbitos separados, que solo por motivos contingentes e ilegítimos se han mezclado. ¡Como si yo no pudiera cumplir con mis deberes para con el Estado sin pertenecer a alguna Iglesia! Tal vez incluso mejor, ya que la aplicación consecuente de las exigencias religiosas conduce a la negación total del Estado. Claro está que, una vez más, el interés de los hombres de negro exige maniatar las conciencias y encadenar las convicciones bajo la protección del Estado. Desdichado el Estado si les presta oídos, si quiere ser Estado cristiano. Fue el Estado cristiano el que, por motivos de religión, quiso excluir a los judíos de la comunidad de sus conciudadanos y agruparlos en corporaciones separadas; fue el Estado cristiano el que no quiso tolerar a los luteranos viejos y quiso admitir la libertad de enseñanza solo dentro de los límites del cristianismo. Los «Libres» honran al Estado, pero no al Estado cristiano; le sirven con cuerpo y alma, sacrificarán sus vidas y haciendas cuando los fines del Estado lo requieran, y, por lo primero, quieren ser a lo menos su legión de truenos. Pero no quieren

saber nada con la Iglesia, y tratarán con todas sus fuerzas de acelerar el inevitable proceso de divorcio entre la Iglesia y el Estado. No reconocen al cristianismo; pero como el Estado ha adoptado ciertas formas religiosas a modo de confirmación de los actos civiles, están obligados a someterse: están *obligados* a dejarse bautizar, a recibir la primera comunión, a casarse por la Iglesia, etc. No pueden venir al mundo ni salir de él, no pueden llevar a cabo ningún acto de importancia, sin entrar en colisión con la Iglesia: incluso se les obliga a invocar el nombre de Dios, al que desconocen, como testigo de la verdad; lo cual es para ellos una situación intolerable, a la que quieren sustraerse a cualquier precio.

Eso es todo lo que exigen: quieren que se les permita ser ciudadanos sin tener religión. Y eso parece que no es pedir demasiado. Donde reina la sinrazón bajo tantas formas, podrá concederse también una modesta existencia a la razón. Así que ¡ninguna religión! ¡Abandonemos la Iglesia! Pero sí a la moral y a la ética, a los deberes con la familia, la sociedad civil y el Estado. Nada de idolatría, pero sí veneración de los poderes éticos y de todo lo verdaderamente humano. «Pero ¿por qué ahora? ¿No es pronto para decir esas cosas en público?», me preguntas, valiente Th. H., cuyo propio cristianismo tampoco está por encima de toda sospecha, visto que solo pretendes postergar el asunto un par de milenios. ¿Por qué ahora? Porque está llegando por fin el tiempo en que hay que romper la cáscara. Antes solo había libertad en la ciencia, y aun allí estaba envuelta en fórmulas oscuras. Leibniz, Spinoza y Hegel poseían la verdad, pero era una verdad esotérica. Ahora, por fin, la verdad hace amago de saltar de la ciencia a la vida, de hacerse exotérica y práctica. Esperemos que lo consiga.

Y ahora, hombre temeroso que sueñas con asesinatos y puñales, supongo que se te habrá aplacado el miedo, ¿o no? Pues entonces vamos a solicitar al comité interno de los «Libres» un salvoconducto para ti y para tu familia y un salvaguardia para tu casa, para que veas que los «Libres» se vengan noblemente. ¡Y entonces, *si fractus illabatur orbis*[19], estarás a salvo!

Arte y religión

HEGEL TRATA EL ARTE *antes* que la religión:[20] y este es el sitio que le corresponde, incluso desde el punto de vista histórico. Apenas despierta el presentimiento de que el hombre lleva dentro de sí un más allá, lo que es decir que no se basta a sí mismo en estado bruto y natural, sino que ha de hacerse otro (y para el hombre *presente*, ese otro que él ha de llegar a ser es, sin duda, un hombre por venir, un hombre al que hay que esperar todavía más allá de su condición presente, un hombre del *más allá*: así el joven es el futuro y el más allá del muchacho, que aún ha de crecer para dar la talla de aquel, y así es el hombre ético el más allá del niño, que no es más que inocente): apenas se despierta en el hombre ese presentimiento, apenas siente la urgencia de dividirse y escindirse en lo que *es* y lo que debe *llegar a ser*, ya se está afanando por lo otro, por ese hombre segundo y diferente, y no descansa hasta que vea delante la *figura* de ese hombre del más allá. Durante largo tiempo, algo se le agita por los adentros; solo siente que una figura luminosa quiere levantarse en la tiniebla de su interior, pero aún le faltan los contornos firmes y la forma fija. Entre la muchedumbre que anda a tientas y a ciegas, anda también, durante algún tiempo, el genio artístico, buscando la imagen de lo que ellos presienten; pero lo que nadie ha logrado, él lo consigue: da forma al presentimiento, halla la figura, crea… el *ideal*. ¿Qué otra cosa es el hombre perfecto, la destinación más propia del hombre, de la cual todos anhelan recibir una visión, sino el hombre ideal, el *ideal* del hombre? El artista ha descubierto por fin la *palabra* justa, la *imagen* justa, la visión justa de lo que todos anhelaban: es el *ideal*. «Sí, ¡eso es! ¡Esta es aquella figura de lo perfecto, esta es la expresión de nuestros anhelos, la buena nueva (el evangelio) con la que vuelven a casa los exploradores que hace mucho enviábamos, las preguntas de nuestro espíritu, sedientas de solaz!». Así exclama el pueblo ante la creación del genio y se arroja de rodillas… adorando.

Pues sí: *¡adorando!* El ansioso afán del hombre de no estar solo, de desdoblarse, de no estar contento consigo mismo, con el hombre natural, sino buscar al otro, al hombre espiritual, ese afán queda satisfecho por la obra del genio, y la *escisión* queda cumplida. Solo ahora el hombre suspira satisfecho;

pues el tumulto de sus adentros se ha calmado, el presentimiento inquietante ha sido *arrojado afuera como figura*: el hombre se encuentra *frente a frente* consigo mismo. Y ese que tiene enfrente es y no es él mismo: es su *más allá*, hacia el que fluyen todos los pensamientos y los sentimientos, sin alcanzarlo del todo, y es *su propio* más allá, envuelto e inseparablemente entretejido con el más acá de su presente. Es el *Dios* de su interior, pero está fuera; por eso no puede asirlo, no lo concibe ni lo comprende. Anheloso tiende los brazos, pero el que está enfrente es inalcanzable; pues si fuera alcanzable, ¿qué sería de lo de «enfrente»? ¿Qué sería de la *escisión*, con todos sus dolores y sus deleites? ¿Qué sería —¡digámoslo, digamos cómo se llama esa escisión con otro nombre!—, qué sería de la *religión*?

El arte crea escisión enfrentando el hombre al ideal, y la visión del ideal —que dura hasta que el ojo voraz, mirándolo de hito en hito, termine por devorarlo y absorberlo— se llama religión. Como es una visión, requiere algo que tener enfrente, un objeto, y el hombre, en tanto que es religioso, se relaciona con el ideal arrojado fuera por la creación artística, con su otro yo que se le ha vuelto exterior, como quien se relaciona con un *objeto*. Ahí están todos los tormentos, todas las luchas de milenios; porque es terrible *estar fuera de sí*, y fuera de sí está todo aquel que se tiene a sí mismo por objeto sin poder acabar de fundir ese objeto consigo mismo y aniquilarlo en tanto que objeto, en tanto que es algo que tiene enfrente y que se le resiste. El mundo religioso vive en los gozos y los sufrimientos que ese objeto le depara: vive en la escisión de sí mismo, y su existencia espiritual no es de índole racional, sino *intelectual*. ¡La religión es *cosa del intelecto*! Así de duro como es el objeto, que ningún devoto puede ganárselo del todo para sí, sino que debe someterse a él, así de áspero se muestra también su propio espíritu frente a ese objeto: ese espíritu es *intelecto*. ¿El «frío intelecto»? Pero ¿es que no conocéis más que ese intelecto «frío»? ¿No sabéis que no hay nada tan ardiente ni tan heroico como el intelecto? *«Censeo Carthaginem esse delendam»*, dijo el intelecto de Catón, y de ahí no se apeaba. «La Tierra se mueve alrededor del Sol», decía el intelecto de Galileo, aun mientras el débil anciano abjuraba, puesto de hinojos, de la verdad; y cuando se levantó, volvió a decir: «Y, sin embargo, se mueve alrededor del Sol». No hay fuerza que baste para mover de su sitio el pensamiento de que 2 por 2 = 4: y verbo eterno del intelecto es y seguirá siendo: «¡Aquí estoy, no tengo más remedio!».**[21]** ¿Y cosa de semejante intelecto, que solo es inquebrantable porque su objeto (2 por 2 = 4, etc.) no se deja quebrantar, cosa de un tal intelecto había de ser la religión? Pues sí: lo es. También la religión tiene un objeto inquebrantable, al cual se

ha entregado: el artista se lo ha creado, y solo el artista podría quitárselo: porque ella misma carece de genialidad. No hay genio religioso; a nadie se le ocurrirá afirmar que en religión haya lugar a distinguir entre genios, talentos y otros que carecen de talento. Para la religión, todos están capacitados por igual, lo mismo que para entender el triángulo y el teorema de Pitágoras. No se confunda la religión con la teología: para esta, desde luego, no todo el mundo tiene la misma capacidad, como tampoco la tienen todos para las matemáticas superiores o la astronomía: son asuntos que requieren un grado harto menos frecuente de… sutileza. Solo el fundador de una religión es genial; pero él es también el creador del ideal con cuya creación cualquier genialidad ulterior queda imposibilitada. Ahí donde el espíritu está atado a un objeto, donde toda medida de su movimiento le viene determinada por ese mismo objeto (pues si el religioso quisiera, mediante una duda decidida acerca de la existencia de Dios, superar, a pesar de todo, lo insuperable de tal objeto, entonces con eso mismo dejaría de ser un religioso, lo mismo que alguien que cree en fantasmas, si se pusiera a dudar decididamente de la existencia de esos objetos que son los fantasmas, ya no sería alguien que cree en fantasmas. El religioso solo se construye «pruebas de la existencia de Dios» porque, encerrado en el círculo de la fe en tal existencia, se reserva dentro del mismo el libre movimiento… del intelecto y de la sutileza), ahí, digo, donde el espíritu depende de un objeto que trata de explicar, explorar, sentir, amar, etc., ahí el espíritu no es libre, ni genial tampoco, porque la libertad es condición de la genialidad. Una devoción genial sería un sinsentido no menos patente que una tejeduría genial, la religión está al alcance hasta del más insípido, y cualquier ceporro falto de toda imaginación puede tener y siempre tendrá religión, porque la falta de imaginación no le impide vivir en dependencia.

«Pero ¿acaso no es el amor la esencia más propia de la religión, que es cosa enteramente de sentimientos y no del intelecto?». Y siendo cosa del corazón, ¿habrá de ser por eso menos cosa del intelecto? Cosa del corazón es la que me tiene ocupado el corazón entero; lo que no excluye que me tenga ocupado también el entero intelecto, ni hace que sea algo especialmente bueno, pues también el odio y la envidia se pueden sentir de todo corazón. El amor es, en efecto, cosa del intelecto, lo cual por lo demás le deja incólume el título de cosa del corazón: cosa de razón no es, porque en el reino de la razón no hay amor, lo mismo que en el cielo, según las consabidas palabras del Cristo, no se celebran bodas. Puede hablarse, desde luego, de amores atolondrados o irreflexivos, que de inteligentes no tienen nada. Estos o bien

son tan poco inteligentes que no valen nada y son cualquier cosa menos amor, como a menudo se llama amor a cualquier encaprichamiento por una cara bonita, o bien solo se manifiestan por ahora todavía sin intelecto *expreso*, pero pueden llegar a la expresión del mismo. Así el amor filial es, en un principio, inteligente solo *en sí* o sin comprensión consciente, lo que no quita que sea de antemano cosa del intelecto, pues solo alcanza hasta donde alcanza el intelecto del niño, y junto a él se forma y se cría. Mientras el niño aún no dé muestras de inteligencia o intelecto, tampoco da muestras de amor (y eso la experiencia puede enseñárselo a cualquiera): se comporta[22] como un ser meramente *sentimental* y, por eso mismo, no *siente* todavía nada de amor. Solo en la medida en que distingue los objetos (entre los cuales están también los humanos), le cobra a un hombre más apego que a otro, y con su *temor* —o, si se quiere llamarlo así, su respeto— nace su *amor*. El niño ama porque un *objeto*, o sea un ser humano, lo atrae a su dominio o círculo mágico: *sabe* distinguir el ser maternal de su madre de otros seres, aunque no sepa todavía *hablar* de ese saber de modo inteligente. Antes de alcanzar ese saber, esa *intelección*, ese *entendimiento*, ningún niño ama; su amor más fervoroso no es nada más que… el más intimo entendimiento. A quien haya observado atentamente el amor filial, la experiencia le confirmará esa afirmación. Pero no solamente el amor filial crece y mengua con el entendimiento del «objeto» (pues así se oye llamar a menudo al amado, con expresión no por torpe menos elocuente), sino cualquier amor. Cuando se produce un *malentendido*, el amor pierde más o menos mientras dure, y aun se usa la palabra «malentendido» directamente para la desavenencia, con lo que se designa una perturbación del amor. El amor está irremisiblemente perdido cuando uno se haya *equivocado* del todo acerca de una persona: entonces el malentendido es perfecto y el amor se ha extinguido.

Al amor le es indispensable un objeto, un «enfrente». Lo mismo sucede con el intelecto, que justamente por eso es la actividad espiritual propia y exclusiva del hombre religioso, porque este solo tiene pensamientos acerca de un *objeto*, porque solo conoce la meditación y la devoción, no los pensamientos libres, «racionales» o sin objeto, a los que tiene más bien por «quimeras filosóficas» y los condena. Pero si al intelecto le es necesario un objeto, entonces su efecto cesa cada vez allí donde haya agotado el disfrute de algún objeto al punto de no tener ya nada más que hacer con él y dar la faena por acabada. Junto a su actividad fenece también su interés por la cosa; pues si ha de entregarse amorosamente a la cosa y consagrarle todas sus fuerzas, esa cosa tiene que ser para él… un misterio. También en eso le sucede lo

mismo que en el amor. Un matrimonio solo tiene asegurado un amor imperecedero si los esposos se aparecen el uno al otro como nuevos cada día, si cada uno reconoce en el otro un manantial *inagotable* de vida nueva, es decir, un misterio, algo insondable e inconcebible. Cuando ya no encuentran nada nuevo en el otro, el amor se diluye imparablemente en aburrimiento e indiferencia. Así también el intelecto solo *es* en tanto que es *activo*; allí donde no puede ya ejercitar sus fuerzas ante un misterio, porque la oscuridad del mismo ha desaparecido, allí se aparta del objeto, al que ha acabado de entender del todo y que, por eso mismo, se le ha vuelto insípido. Quien quiera hacerse amar por él debe cuidarse mucho, como las mujeres discretas, de ofrecerle todos sus encantos a la vez; ¡otro nuevo cada mañana, y el amor durará milenios! Es propiamente el misterio lo que forma de la cosa del intelecto una cosa del corazón: el hombre *entero* se entrega con el intelecto a la cosa, y eso hace de ella una cosa del corazón.

Ahora bien, si el arte ha creado el ideal para los hombres y les ha dado con ello un objeto con el cual el espíritu ha de luchar durante largo tiempo, haciendo valer en esa lucha con objetos la mera actividad del intelecto, entonces el arte es el creador de la religión y, en un sistema filosófico como es el de Hegel, no puede ocupar un lugar *después* de la religión. No solo los poetas Homero y Hesíodo «hicieron para los griegos sus dioses»[23]; también otros han fundado religiones siendo artistas, si bien se desdeña darles ese nombre, por juzgarlo demasiado insignificante. El arte es el principio, el alfa de la religión, pero es también su fin, su omega; y más aún, es también su acompañante. Sin el arte, sin el artista creador de ideales, no nace ninguna religión; por él perece la religión, en cuanto reabsorbe en sí su obra, y por él también se conserva, en cuanto la reaviva constantemente. Cuando el arte se presenta con toda su energía, entonces crea una religión y está en el principio de la misma: la filosofía jamás ha sido creadora de ninguna religión, porque nunca produce una figura que pueda servirle de *objeto* al intelecto; no produce *figura* ninguna, y sus ideas sin imágenes no se dejan adorar en un culto religioso. El arte, en cambio, obedece siempre al impulso de hacer aflorar, lo más plenamente que pueda, lo más propio y lo mejor del espíritu, o más bien al espíritu mismo, como figura ideal; redimirlo de la tiniebla que lo envuelve mientras aún dormita en el pecho del *sujeto* artístico y hacer de él, mediante la figuración, un *objeto*. Con ese objeto, con el dios, se encuentra luego el hombre frente a frente, y aun el artista se arrodilla ante él, ante la creación de su espíritu. Ahora bien, en el trato y en la lucha con el objeto, la religión sigue un camino opuesto al arte; pues el objeto, que el artista ha

producido concentrando toda la fuerza y plenitud de su interior en una figuración magnífica, que armonizaba con la necesidad y el anhelo más íntimos de cada uno, y poniéndola como objeto ante los ojos del mundo, a ese mismo objeto trata la religión de reabsorberlo en el interior, adonde ella pertenece, y de hacerlo nuevamente *subjetivo*. La religión aspira a conciliar al objeto o al dios con el hombre, con el sujeto, y a despojarlo de su duro carácter de objeto. El dios debe hacerse interior («No yo, sino el Cristo vive en mí»), la escisión quiere disolverse y deshacerse de sí misma; por su parte, el hombre, escindido del ideal, aspira a recobrarlo (a ganarse a Dios y la gracia de Dios y, finalmente, a hacer de Dios su propio yo), y, por otra parte, el Dios que aún está separado del hombre trata de ganarse a este para el reino de los cielos: se complementan y se buscan uno al otro. Pero jamás se encuentran, ni jamás se hacen uno: la religión misma desaparecería si los dos se hicieran uno alguna vez, pues la religión consiste solo en su separación. Por eso, lo más que espera el creyente es llegar un día a «*ver* de cara a cara».

Pero el arte acompaña a la religión también en el sentido de que el interior humano, enriquecido por la lucha con el objeto, pronto vuelve a manifestarse en otro genio y en otra figuración, embelleciendo y transfigurando el objeto anterior mediante una nueva forma. Difícilmente pasa una generación sin que se produzca semejante transfiguración debida al arte. Y, en fin, el arte está también al final de una religión. Con ánimo alegre, vuelve a reclamar su hechura y, afianzándose en su posesión, la priva de objetividad, la redime del destierro al más allá que había sufrido en los tiempos de la religión, y ya no tan solo la embellece, sino que la aniquila del todo. En el ocaso de una religión aparece el arte, reclamando su criatura, la religión: y jugueteando presenta toda la seriedad de la vieja fe como una risueña *comedia*, porque esa fe ha perdido la seriedad del contenido, que tuvo que devolverle al alegre poeta; con lo cual el arte ha vuelto a encontrarse a sí mismo y, con ello, ha encontrado una nueva fuerza creadora. Pues tan cruelmente como destruye en la comedia (¡no le ahorremos el reproche de la crueldad!), tan inexorablemente restituye lo que piensa destruir de nuevo. Crea un nuevo ideal, un nuevo objeto y una nueva religión. El arte no llega más lejos que a hacer religión otra vez: los Cristos de Rafael transfiguran al Cristo de tal manera que lo convierten en base de una nueva religión, la religión del Cristo *bíblico*, «depurado de todo dogma humano». De nuevo empieza el intelecto su infatigable actividad de reflexión, reflexionando sobre el nuevo objeto hasta que, mediante un entendimiento cada vez más profundo, lo haya descubierto del todo: se sumerge en él con el amor más abnegado y escucha

atentamente lo que le revela y le inspira. Pero tan fervientemente como ese intelecto religioso ama a su objeto, tan fervorosamente odia a todos aquellos que no lo aman: el odio religioso es inseparable del amor religioso. Quien no cree en su objeto es un hereje, y evidentemente no es devoto quien tolera a los herejes. ¿Quién negará que Felipe II de España fue infinitamente más devoto que José II de Alemania, o que Hengstenberg**[24]** es de veras devoto y que Hegel no lo es en absoluto? En la misma medida en que ha disminuido en nuestros tiempos el odio, se ha debilitado también el amor religioso de Dios, cediendo el lugar a un amor *humanitario*, que no es devoto sino *ético*, porque se «apasiona» más por el bienestar de los hombres que por Dios. El tolerante Federico el Grande no puede, desde luego, pasar por ser un dechado de devoción, pero sí por ejemplo sublime de *humanidad*. Quien sirve a su Dios, debe servirle enteramente. Por eso es erróneo e impertinente, por ejemplo, exigirle al cristiano que no ponga trabas al judío: aun el cristiano de corazón más indulgente no puede hacer otra cosa, a menos que quiera mostrarse indiferente hacia su religión o bien proceda irreflexivamente. Si se pone a meditar *intelectualmente* acerca de las exigencias de su religión, entonces debe excluir al judío de los derechos cristianos o, lo que es lo mismo, de los derechos de los cristianos, y ante todo en lo relativo al Estado. Pues la religión es, para cualquiera que no la profese solo tibiamente, una relación de *escisión*.

Esta es, pues, la situación del arte respecto a la religión. Aquel crea el ideal y debe estar al inicio; esta tiene el ideal por misterio y se vuelve devoción dentro de cada uno, tanto más intima y ferviente cuanto más firme apego le tenga cada uno al objeto y cuanto más dependa de él. Pero una vez aclarado el misterio, una vez se haya roto la condición de objeto y de cosa ajena y, con eso mismo, haya quedado destruida la esencia de una religión determinada, entonces la comedia tiene que cumplir su tarea y, mediante la demostración patente de la vacuidad o, mejor dicho, del vaciamiento del objeto, liberar al hombre de su viejo apego a una fe que se ha vuelto yerma y baldía. La comedia, conforme a su esencia, elige en cada terreno lo más sagrado; utiliza, por ejemplo, el sagrado matrimonio, porque el matrimonio que ella representa ya no es sagrado, sino una forma vacía, a la cual no hay que adherirse por más tiempo. Pero incluso la comedia precede a la religión, igual que el arte entero: solo despeja el terreno para lo nuevo, a lo cual el arte mismo habrá de dar forma una vez más.

Si el arte crea el objeto y la religión vive solo encadenada al objeto, la filosofía se distingue claramente de ambos. Ni tiene un objeto enfrente, como

la religión, ni lo fabrica, como el arte, sino que pone la mano devastadora sobre toda fabricación de objetos, así como sobre la entera objetividad misma, y respira *libertad*. La razón, el espíritu de la filosofía, se ocupa solo de sí misma; ningún objeto le importa. Al filósofo, Dios le es tan indiferente como una piedra: el filósofo es el ateo perfecto. Si se ocupa de Dios, no se trata de veneración, sino de rechazo: es solo la *razón* que busca la chispa de *razón* que se ha ocultado en aquella forma; pues la razón solo se busca a sí misma, solo se ocupa de sí misma, solo se ama a sí misma, o, mejor, no se ama, puesto que no se tiene a sí misma por objeto, sino que es ella misma. Por lo cual Neander[25] ha pronunciado con instinto certero su *Pereat*! sobre el «Dios de los filósofos».

Pero no era nuestro propósito seguir hablando aquí de la filosofía: ella está más allá del tema.

La libertad de oír

HABLANDO DE LA LIBERTAD de prensa, se suele insistir solo en uno de sus lados: que es libertad de *expresión*, libertad de *decir*, sin prestar la menor atención al otro, por el cual nos asegura la no menos inalienable *libertad de oír*. La censura no solo subyuga la libertad de expresión, sino que le quita la vida también a la libertad de oír. Y lo que es más, si al reprimir la libertad de expresión no priva de libertad a todos los que se expresan, sino que permite especialmente a los gobernantes decir cuanto quieran, como dominadora de la libertad de oír, en cambio, ejerce una violencia implacable contra los príncipes mismos. El príncipe no es libre de oír lo que él *quiera*, sino lo poco que quieran el *censor* y sus superiores que oiga.

Acaso se nos objete, con todo, que el príncipe no *quiere* oír ciertas cosas, que es su voluntad que tales cosas o tales otras no lleguen a sus oídos. ¡Muy bien! El príncipe prohíbe, pues, por ejemplo, todo lo «indecente» y manda al censor tacharlo. Esa es la voluntad del príncipe, que quiere oír lo «decente». Pero el censor tacha mil cosas decentes porque a él no le parecen decentes. Cuántas cosas decentes debe consumir anualmente el príncipe, esa es cuestión que decide el censor. O tal vez un príncipe no quiere oír nada «malintencionado»: sus oídos permanecen abiertos a todo lo «bienintencionado». Pero, por mucho que mantenga el oído abierto lo más que pueda, todas las palabras benévolas y bienintencionadas que el censor no quiera dejar llegar a ese oído abierto no le llegarán. Quizá una palabra bienintencionada ofenda el propio oído del censor, o el de una persona digna de respeto y consideración: ya es motivo suficiente para apartarla también del oído del príncipe. Él la ha oído, ¿para qué tienen que oírla otros? Por consiguiente, un príncipe puede ciertamente lograr, mediante la censura, no oír lo que no quiere oír, a lo menos en la mayoría de los casos; pero jamás arrancará al censor el permiso de oír todo lo que quisiera oír. Pues no: el oyente es tan pupilo del censor como el hablante; a uno y a otro, el censor no les concede anualmente de su inmenso capital más que la cantidad de intereses que no prefiere reservarse para sí mismo. Por eso la libertad de prensa no gozará de mejores condiciones mientras sean solo los *hablantes* los que sienten la deshonra de la tutela. Solo cuando también los *oyentes* lleguen

a descubrir el sentido del honor, cuando ellos tampoco quieran seguir soportando que otro les prive de su *libertad de oír*, solo entonces la libertad de prensa, que es tanto libertad de oír como de decir, triunfará sobre la censura.

Los recensores de Stirner

CONTRA *El Único y su propiedad* de Max Stirner se han publicado tres ensayos de cierta extensión:

(1) La crítica de Szeliga en el número de marzo de los *Norddeutsche Blätter*[26].

(2) *Sobre la «Esencia del cristianismo» en relación con «El Único y su propiedad»*, en el último volumen de *Wigands Vierteljahrsschrift*[27].

(3) Un folleto titulado *Los últimos filósofos*, de M. Hess[28].

Szeliga se presenta como crítico, Hess como socialista, y el autor anónimo del segundo ensayo… como Feuerbach.

Una breve réplica acaso pueda ser útil, si no a los susodichos recensores, pero sí a algún que otro de los demás lectores del libro.

Acerca de aquellas palabras que más llaman la atención en el libro de Stirner, esto es, acerca del «Único» y del «egoísta», los tres adversarios están de acuerdo entre sí. Por tanto, será lo más conveniente aprovechar esa unanimidad y empezar por comentar los puntos mencionados.

Szeliga, tras haber admitido, con toda seriedad, que el Único «se hace», y tras haberlo identificado con el «hombre» (página 4: «Pero el Único no siempre ha sido Único, no siempre ha sido hombre, sino que fue una vez niño y luego adolescente»), lo convierte en un «individuo histórico universal» y, tras algunas definiciones de fantasmas (de las que resulta que «un espíritu sin pensamientos es un cuerpo, y el mero cuerpo es la ausencia de pensamiento»), descubre que el Único es, «*por consiguiente*, el fantasma de los fantasmas». Es cieno que añade: «Para el crítico que no ve en la historia universal una mera sucesión de ideas fijas, sino un desarrollo continuo de pensamientos creativos, para este crítico el Único no es, sin embargo, un fantasma, sino un acto de la conciencia de sí creadora, que tenía que manifestarse en su tiempo, en *nuestro* tiempo, y cumplir con su tarea propia y determinada»; pero ese «acto», con todo, no es más que un «pensamiento», un «principio» y un libro.

Feuerbach no entra a discutir al «Único» con más detalle, salvo que lo toma sin más como un «único» individuo, que «se elige entre una clase o especie y se opone a los demás individuos como sagrado e inviolable». En ese

elegir y oponer «consiste la esencia de la religión. *Este* hombre, este Único, incomparable, este Jesucristo es el solo y exclusivo Dios; *esta* encina, *este* lugar, *este* bosque, *este* toro, *este* día son sagrados, los demás no lo son». Y concluye: «Quítate de la cabeza al Único que está en los cielos, pero quítate de la cabeza también al Único que está sobre la tierra».

Hess, en el fondo, no hace más que aludir al Único. Empieza por identificar a «Stirner» con el «Único»; luego dice de este último que «es el torso sin cabeza y sin corazón, lo que es decir simplemente que tiene esa ilusión; pues carece, en efecto, no solo de espíritu, sino también de cuerpo: no es nada más que su propia ilusión»; y finalmente dicta sobre Stirner, «el Único», la sentencia: «No hace más que fanfarronear».

El Único aparece, pues, como el «fantasma de los fantasmas», como el «individuo sagrado, que hay que quitárselo de la cabeza», y como un pálido «fanfarrón».

Stirner nombra al Único, y al mismo tiempo dice: los nombres no te nombran: habla de él, llamándolo el Único, y, sin embargo, añade que el Único no es más que un nombre; por tanto, quiere decir algo diferente de lo que dice, más o menos como aquel que te llama Ludwig no se refiere a un Ludwig cualquiera, sino a ti, para quien no tiene palabra.

Lo que Stirner *dice* es una palabra, un pensamiento, un concepto; lo que *quiere decir* no es ninguna palabra, ningún pensamiento, ningún concepto. Lo que dice no es lo que quiere decir, y lo que quiere decir es indecible.

Los que hablaban del Hombre siempre se halagaban de estar hablando del «hombre real e individual»; pero ¿era posible eso mientras se deseaba expresar a este hombre mediante algo *universal*. mediante un predicado? Para designar a *este*, ¿no era preciso recurrir, en lugar de un predicado, a una designación, a un nombre, en lo cual lo que más importa es lo que se quiere decir, esto es, *lo que no se dice*? Unos se tranquilizaban con la «individualidad plena y verdadera», que no se libra, sin embargo, de remitir a la «especie»; otros con el «espíritu», que es asimismo una *determinación* y no la total *ausencia de determinación*. Solo en el «Único» parece haberse alcanzado esa ausencia de determinación, porque viene dado como el Único que se *quiere decir*, porque, si se le toma como un *concepto*, como algo declarado, aparece como enteramente vacío, como un nombre sin determinación, y, con ello, apunta a un contenido suyo que está *fuera* o *más allá* del concepto. Si se le *fija* en concepto —y eso es lo que hacen los adversarios—, entonces se ha de tratar de dar una *definición* del mismo, y con ello se llegará necesariamente a algo diferente de lo que se *quiere decir*, se

tratará de diferenciarlo de otros *conceptos* entendiéndolo, por ejemplo, como el «solo individuo perfecto», con lo cual resulta fácil poner de manifiesto su carencia de sentido. Pero ¿es que tú puedes definir te *a ti*? ¿Acaso tú eres un concepto?

El «Hombre», tomado como concepto o predicado, *a ti* no te agota, porque tiene un contenido conceptual propio, y porque se puede decir *qué* es humano y *qué* es el Hombre, esto es, porque el Hombre es susceptible de definición, en lo cual *tú* quedas enteramente fuera del juego. Ciertamente, tú también tienes parte, *como hombre*, en el contenido conceptual del Hombre, pero no tienes parte en él *en tanto que eres tú*. El Único, por el contrario, no tiene contenido alguno; es la ausencia misma de determinación; recibe su contenido y su determinación solo *de ti*. No hay ningún desarrollo conceptual del Único; no se puede edificar ningún sistema filosófico a partir de él, tomándolo como un «principio», como se ha hecho a partir del Ser, del Pensamiento o del Yo: con el Único, *todo desarrollo conceptual* se acaba. Quien lo tome por un «principio», cree que puede tratarlo de manera filosófica o teórica, y necesariamente dará inútiles golpes al aire contra él. El Ser, el Pensamiento, el Yo no son más que conceptos *indeterminados*, que reciben ni determinación por medio de otros conceptos, esto es, por medio de un desarrollo conceptual; el Único, en cambio, es un concepto sin *determinación*, y no se puede volverlo más determinado por medio de otros conceptos ni darle un «contenido más preciso»: no es ti «principio de una serie conceptual», sino una palabra o un concepto que, como tal palabra o concepto, es incapaz de todo desarrollo. El desarrollo del Único es el desarrollo propio tuyo y mío, un desarrollo de todo punto *único*, dado que *tu* desarrollo no es en absoluto *mi* desarrollo. Solo como concepto, es decir, solo como «desarrollo», son una misma cosa; en cambio, tu desarrollo es tan diferente y tan único como el mío.

En tanto que eres *tú* el contenido del Único, no cabe pensar en un contenido *propio* del Único, esto es, en un contenido conceptual.

Con la palabra “Único” no se pretende decir *qué* eres tú, lo mismo que, cuando en el bautismo se te da el nombre de Ludwig, no se pretende decir qué eres.

Con el Único concluye el reino de los *pensamientos absolutos*, es decir, de los pensamientos que tienen un contenido de pensamiento propio, lo mismo que con el nombre vado de todo contenido se termina el concepto y el mundo conceptual: el nombre es la palabra vacía de contenido, que solo puede recibir un contenido por medio de lo que se quiere decir.

AHORA BIEN, en el Único no solo se hace patente la «mentira del mundo egoísta actual», como imaginan los susodichos adversarios: no, en su pobreza y su desnudez, en su desvergonzada «franqueza» (Szeliga, página 34), sale a luz la pobreza y la desnudez de los conceptos y de las ideas, se pone al desnudo la vana ostentación de sus adversarios, se hace patente que la mayor «frase» es la que parece ser la palabra más plena de contenido. El Único es la frase sincera, innegable, patente; es la clave de bóveda de nuestro mundo de frases, de este mundo en cuyo «principio fue el *Verbo*».

El Único es una expresión de la que se admite con toda sinceridad y franqueza que no expresa nada. El Hombre, el Espíritu, el Individuo verdadero, la Personalidad, etc, son expresiones o predicados que rebosan de contenido, frases de la máxima riqueza de pensamientos; frente a esas frases sagradas y sublimes, el Único es la frase vacía, sin pretensiones y enteramente vulgar.

Algo así barruntaron en el Único los recensores; le atuvieron al hecho de que era una frase vacía. Creyeron, sin embargo, que el Único pretendía ser otra frase sagrada y sublime, y se opusieron a esa pretensión. Pero el Único no pretende ser nada más que la frase vulgar, solo que con eso mismo es realmente lo que las frases altisonantes de los adversarios no alcanzan a ser, y así arruina la fraseología.

El Único es una palabra, y se supone que, al pronunciar una palabra, se debe *pensar* algo, que una palabra debe tener un contenido de pensamiento. Pero el Único es una palabra sin *pensamiento*, una palabra que no tiene ningún contenido de pensamiento. Pero entonces, ¿cuál es su contenido, si no es el pensamiento? Es un contenido que no puede estar ahí por segunda vez, y que, por tanto, tampoco se puede *expresar*, pues si se pudiera expresar, expresar rea] y completamente, entonces estaría ahí por segunda vez, estaría ahí en la «expresión».

Como el contenido del Único no es un contenido de pensamiento, por eso mismo es también impensable e indecible; y al ser indecible, siendo la frase cumplida y cabal, al mismo tiempo ya no es *ninguna frase*.

Solo cuando *nada* se predica de ti, cuando solo se te *nombra*, se te reconoce en tanto que eres tú. Mientras se siga predicando *algo* de ti, se te reconoce solamente en tanto que eres ese algo (hombre, espíritu, cristiano, etc.). El Único no predica nada, porque no es más que nombre, porque solo dice que tú eres tú y nada más que tú, que tú eres un tú *único* o que eres tú

mismo. Con lo cual quedas libre de todo predicado, y a la vez también de toda determinación, de toda vocación, de toda ley, etc.

La especulación aspiraba a encontrar un predicado que fuera tan *universal* que comprendiera a todos y a *cada uno*. Semejante predicado, en todo caso, no debería expresar lo que cada uno *debe ser*. sino lo que es. Así que, si ese predicado es «hombre», no habría que entenderlo como algo que cada uno debe llegar a ser (pues de lo contrarío, todos los que no hayan todavía llegado a serlo quedarían excluidos), sino algo que cada uno es. Pues bien, «hombre» expresa, en efecto, *qué* es cada uno. Sin embargo, ese *qué* expresa ciertamente *lo universal* que hay en cada uno, *lo que* cada uno tiene en común con el otro, pero no expresa al «cada uno», no expresa *quién* es cada uno. ¿Acaso se te agota con decir que eres hombre? ¿Acaso con eso se ha dicho *quién* eres? ¿Cumple ese predicado «hombre» el cometido del predicado, que es expresar *completamente* al sujeto, o es más bien que omite del sujeto justamente la subjetividad, al no decir quién es el sujeto, sino solamente qué es?

Por tanto, si el predicado ha de comprender en sí a cada *uno*, entonces cada uno debe figurar en él como sujeto, es decir, no solo como *lo que es*, sino como *quien es*.

Ahora bien, ¿cómo puedes estar presente como quien eres, si no es estando presente tú mismo? ¿Eres un doble o solo estás ahí una vez? Tú no estás en ninguna parte fuera de ti, no estás en el mundo por segunda vez. Tú eres único. Solo puedes estar presente si estás presente *en carne y hueso*.

«Tú eres único»… ¿No es eso un juicio? Si en el juicio «Tú eres hombres» ni no estás presente como *quien* eres, ¿en el juicio «Tú eres único» estás de veras presente tú mismo? El juicio «Tú eres único» no quiere decir nada más que «Tú eres tú», un juicio que el lógico llama un contrasentido, porque no juzga *nada*. no dice nada, porque es vado, un juicio que no es juicio. (En el libro, página 232, se toma el contrasentido en los juicios tal como se manifiesta en el juicio «infinito» o indeterminado;**[29]** aquí, en cambio, se toma en el sentido del juicio «idéntico»).**[30]**

Lo que el lógico trata con desdén, eso es ciertamente ilógico o solo «*formalmente* lógico»; pero también es, desde el punto de vista *lógico*, una frase y nada más; es la lógica que perece, hecha frase vacía.

El Único no pretende ser más que la última y moribunda expresión (predicado) acerca de ti y de mí, la expresión que se trueca en querer decir una expresión que ya no es expresión, una expresión que enmudece, una expresión muda.

Tú… ¡el Único! ¿Qué contenido de pensamiento queda en eso, qué contenido del juicio? ¡Absolutamente ninguno! Quien tome al Único por un concepto, quien pretenda deducir de él todavía un contenido de pensamiento propio, quien opine que con lo de «Único» queda expresado *qué* eres tú, ese demostraría simplemente que cree en tas frases, porque no sabe reconocerlas como frases que son; demostraría que está buscándole a la frase un contenido *propio*.

Tú, tú que eres impensable e inefable, tú eres el contenido de la frase, eres el propietario de la frase, eres la frase de carne y hueso, eres el *quién* y el *este* de la frase.

En el Único puede quedar absorbida la ciencia, hecha vida, por cuanto el *eso* se le convierte en *este* y *eso otro*, que ya no se busca a sí mismo en la palabra, en el *lógos*. en el predicado.

SZELIGA SE esfuerza por demostrar que el Único, «medido por su propio principio de ver fantasmas en todas partes, resulta ser el fantasma de los fantasmas». Barrunta que el Único es la frase vacía; pero pasa por alto que él mismo. Szeliga, es el contenido de la frase.

El Único que está en los cielos, y que Feuerbach coloca al lado del Único que está sobre la tierra, es la frase sin propietario de frase. El Único *pensado* se llama Dios. Justamente eso le aseguraba su permanencia a la religión: que tenía al Único por lo menos *en el pensamiento*. como frase, viéndolo *en los cielos*. Pero el Único que está en los cielos es un Único del que nadie se hace cargo, mientras que Feuerbach se hace cargo *nolens volens* del Único de Stirner, pues de modo bien fabuloso habría de proceder si quisiera quitarse de la cabeza a *su propio* Único. Si el Único que está en los cielos estuviera en su propia cabeza y no en la de Feuerbach, muy difícil le resultaría quitarse de la cabeza al Único.

Hess dice del Único que «fanfarronea». Sin duda, el Único, esa frase patente, es una huera fanfarronada; es la frase sin propietario de frase de Feuerbach. Pero ¿no es una fanfarronada harto miserable esa de andar fanfarroneando prolijamente de haber descubierto en el la fanfarronada y nada más? ¿Es que Hess, este *único* Hess, no es a su vez tampoco nada más que una fanfarronada? ¡Seguro que no!

MAS AÚN que el Único, a los recensores les molesta el «egoísta». En vez de entrar a discutir el egoísmo tal como lo concibe Stirner, se aferran a la idea del egoísta a la que están acostumbrados desde niños y despliegan el registro de sus pecados, bien conocido por todo el mundo. He aquí el egoísmo, pecado abominable… ¡Eso es lo que Stirner nos quiere «recomendar»!

Contra la definición cristiana «Dios es amor», los recensores de la antigua Jerusalén podían levantarse exclamando: ¡Ahí lo veis que es un dios pagano el que anuncian los cristianos; pues si Dios es amor, entonces es el dios Amor, el divino patrón de los amantes! ¿Qué falta les hada a los recensores judíos entrar a discutir sobre el amor y el Dios que es amor, cuando hacía mucho que escupían sobre Amor, el dios de los amantes?

Szeliga caracteriza al egoísta como sigue:

El egoísta se espera una vida feliz y sin preocupaciones. Se casa con una moza adinerada… Y ahora tiene una esposa celosa y regañona; es decir, su esperanza ha quedado realizada y decepcionada.

Feuerbach dice:

> Hay una bien fundada diferencia entre lo que se llama amor egotista e interesado y lo que se llama amor desinteresado. ¿En qué consiste? En pocas palabras, la diferencia es la siguiente: en el amor interesado, el objeto es tu hetera, en el amor desinteresado es tu amada. En un caso como en el otro, encuentro mi satisfacción; solo que en el primero subordino la esencia a una parte, en el segundo, en cambio, subordino la parte, el medio, el órgano, al todo, a la esencia; y por eso mismo, en el primer caso satisfago solo una parte de mí, pero en el segundo me satisfago a mi mismo, a mi esencia plena y entera. En suma, en el amor interesado sacrifico lo más elevado a lo más bajo, un deleite más alto a otro de menor rango, mientras que en el amor desinteresado sacrifico lo más bajo a lo más elevado.

Hess pregunta:

> ¿Qué es, para empezar, el egoísmo en general, y en qué consiste la diferencia entre la vida egoísta y la vida de amor?

Esa pregunta demuestra ya por sí sola el parentesco con los dos recensores anteriores. ¿Cómo se puede hacer valer contra Stirner semejante contraposición entre la vida egoísta y la vida de amor, si para él esos dos términos son de todo punto compatibles? Hess prosigue:

> La vida egoísta es la vida enfrentada a sí misma, la vida que se devora a sí misma, la vida del mundo animal. Y es que el mundo animal es, en general, la historia natural de la vida que está enfrentada a sí misma y que se destruye a sí misma, y toda nuestra historia es, hasta la fecha, la historia del mundo animal social. ¿En qué se distingue entonces el mundo animal *social* del mundo animal de la *selva*? No se distingue más que por la *conciencia*. Es que la historia del mundo animal social es la historia de la conciencia del mundo animal, y así como la culminación del mundo animal natural es la *fiera*, así la culminación del mundo animal social es la

> *fiera consciente*. Así como el egoísmo es la mutua *alienación* de la especie, así la conciencia de esa alienación (la conciencia egoísta) es la conciencia *religiosa*. Si el mundo animal de la selva no tiene religión, es porque le falta la *conciencia* de su egoísmo, de su alienación, esto es, la conciencia del pecado, la primera conciencia de la humanidad es la *conciencia del pecado*. Cuando la teoría egoísta, la conciencia, la religión y la filosofía egoístas hablan alcanzado su culminación, tuvo que llegar a culminación también la praxis egoísta. Y la alcanzó en el *mundo de mercaderes* moderno y cristiano, que es la cumbre ultima del mundo animal social. La libre competición de nuestro moderno mundo de mercaderes no solo es la forma cumplida del *robo con asesinato*; es también la *conciencia* de la mutua alienación humana. El mundo actual de mercaderes es la forma mediada, consciente y principal del egoísmo, U que corresponde a su esencia.

Esas son características muy populares del egoísmo, y solo puede uno asombrarse de que Stirner no haya hecho él mismo esas reflexiones sencillas ni se haya dejado convencer, por la consideración de lo necio, vulgar y asesino que es el egoísmo, de renegar de tan repulsivo monstruo. Si se hubiese parado a considerar, como Szeliga, que el egoísta no es más que un memo que desposa a una moza rica y consigue una esposa regañona; si hubiese comprendido, como Feuerbach, que el egoísta no puede tener una «amada», o si hubiese acertado, como Hess, a ver en el egoísta al hombre bestial, o si incluso hubiese barruntado el «robo con asesinato», ¡cómo no habría concebido una «profunda repugnancia» y una «justa indignación» contra él! El «robo con asesinato» ya es por sí solo una infamia tal que a Hess, en el fondo, no le hada falta más que pronunciar, a voz en grito, esa sola palabra contra el Único de Stirner para movilizar contra él a todos los «hombres buenos» y tenerlos de su lado: la palabra está bien elegida, y conmueve a los corazones éticos, más o menos como el grito «¡Hereje!» conmueve a una muchedumbre creyente.

Stirner se atreve a decir que Feuerbach. Hess y Szeliga son egoístas. Se conforma, ciertamente, con pronunciar con eso nada más que un juicio idéntico, diciendo que, muy trivialmente, Feuerbach no hace nada que no sea feuerbachiano, Hess nada que no sea hessiano, ni Szeliga nada que no sea szeliguiano; pero, con todo, les ha dado un título de muy mala reputación.

¿Es que Feuerbach vive en otro mundo que no sea el *suyo*? ¿Acaso vive en el mundo de Hess, en el de Szeliga o en el de Stirner? ¿No es el mundo, por el hecho de que Feuerbach viva en él, el mundo que le rodea *a él*, el mundo sentido, contemplado y pensado por él, es decir, de manera feuerbachiana? Y no solo vive en él, sino que es su centro mismo, el centro de su mundo. Y al igual que Feuerbach, así nadie vive en otro mundo que no sea el suyo; al igual que Feuerbach, cada cual es el centro de su mundo. Pues

mundo es solo lo que no es uno mismo, pero que le pertenece, se relaciona con él, está ahí para él.

Todo gira en torno a ti; tú eres el centro del mundo exterior y el centro del mundo de los pensamientos. Tu mundo llega tan lejos como llega tu capacidad de aprehenderlo, y lo que aprehendes, eso es tuyo, por el mero hecho de aprehenderlo. Tú, que eres Único, eres Único solo *junto a «tu propiedad»*.

De todas maneras, no se te pasa por alto que lo que es tuyo es a la vez también *suyo*, que lleva una existencia propia, que es algo único, al igual que tú; y con eso te olvidas de ti mismo, sumido en un dulce olvido y abandono de ti.

Pero cuando te hayas olvidado de ti, ¿has desaparecido del todo? Cuando no piensas en ti mismo, ¿has dejado de ser algo? Cuando miras a los ojos de tu amigo o meditas sobre una alegría que le quisieras deparar; cuando levantas la mirada hacia las estrellas, cavilas sobre sus leyes, o acaso les encargas saludos para que los lleven a una alcoba solitaria; cuando miras por el microscopio y te pierdes en el bullicio de los infusorios; cuando acudes en socorro de un hombre amenazado por el fuego o por el agua, sin reparar en el peligro que tú mismo estás corriendo: entonces ciertamente no estás «pensando» en ti mismo; te «olvidas» de ti. Pero ¿es que solo *eres* cuando estás *pensando* en ti mismo? ¿Acaso vienes a menos cuando te olvidas de ti? ¿Acaso eres solamente por gracia de la conciencia de sí? ¿Quién no se olvida de sí a cada instante, quién no se pierde de vista a sí mismo mil veces a cada hora?

Pues bien, *este* olvido de sí, *esta* manera de perderse a sí mismo no es más que un modo de nuestra satisfacción, no es más que disfrute de nuestro mundo, de nuestra propiedad, esto es, disfrute del mundo.

El origen del desinterés, es decir, del egoísmo engañado, no está en este olvido de sí, sino en el olvido de que el mundo es *nuestro* mundo. Te postras ante un mundo absoluto, un mundo «superior», y te arrojas a la basura a ti mismo. El desinterés no es un olvido de sí en el sentido de que uno no piense en sí ni se ocupe de sí mismo, sino en el otro sentido: el de olvidar lo «nuestro» en el mundo, de olvidarse uno de que es el centro o el *propietario* de este mundo, y que este mundo es nuestra propiedad. El temor y la reverenda ante el mundo, tomado como un mundo «superior», es el egoísmo apocado, el egoísmo «humilde», el egoísmo en forma servil, que no se atreve a levantar la voz, que avanza a hurtadillas y en silencio, que «renuncia a sí mismo»: es la renuncia de sí.

Nuestro mundo y el mundo sagrado: en eso está la diferencia entre el egoísmo sincero y el egoísmo que renuncia a sí mismo, el egoísmo inconfeso que se arrastra de incógnito.

¿Qué sucede con el ejemplo de la hetera y la amada de Feuerbach? En el primer caso, tenemos una relación comercial sin interés personal alguno (y ¿no habremos de conformamos también en incontables otros casos muy diversos con la relación comercial? ¿Es que uno puede siempre sentir un interés por la persona con la que esta tratando, un interés personal?), y en el segundo una relación personal. Pero ¿cuál es el sentido de esta relación? Será sin duda el interés reciproco en la persona. Si ese interés en la persona desapareciese de la relación, esta relación habría perdido todo *sentido*, puesto que su único sentido era ese interés. Ahora bien, ¿qué otra cosa es el matrimonio, que suele alabarse como una «relación sagrada», sino la fijación de una relación interesante, a pesar del riesgo de que pierda el interés y el sentido? Se dice ciertamente que no hay que tomar «a la ligera» el divorcio. Pero ¿por qué no? Porque la ligereza es «pecado», porque se trata de una «cosa sagrada». ¡No debe haber ligereza! Y así le va al egoísta al que le han arrebatado su ligereza y que se condena a sí mismo a seguir viviendo en una relación carente de interés, pero sagrada. La asociación egoísta se ha trocado en un «vínculo sagrado»: el interés de una persona por otra ha cesado, pero el vínculo carente de interés permanece.

Otro ejemplo de lo carente de interés es el trabajo, que pasa por ser una tarea para toda la vida, una vocación del hombre. De ahí deriva la locura de creer que uno debe *ganarse* el pan y que es una vergüenza tener pan sin haber hecho nada para ganarlo: es el *orgullo de lo ganancia y del mérito*. El trabajo *de por sí* no tiene ningún valor ni honra a nadie, lo mismo que al lazzarone**[31]** no le deshonra llevar una vida sin trabajo. O bien le encuentras interés a la actividad misma de trabajar, y no te quedas quieto si no estás haciendo algo: entonces el trabajo es para ti un placer, un deleite especial, que en nada es superior a la pereza de *lazzarone*, que también es un placer para él; o bien estás persiguiendo por medio del trabajo un interés distinto, un resultado o una «paga», y solo te sometes al trabajo como a un *medio* que conduce a un fin: entonces el trabajo no es interesante de por sí, pero tampoco pretende serio, y puedes saber que no es nada sagrado ni valioso en sí mismo, sino simplemente una cosa, por ahora, *inevitable* para alcanzar el resultado previsto, que es la *paga*. Y, sin embargo, el trabajo considerado como «honor del hombre» y como su «vocación» ha llegado a ser creador de la economía nacional y sigue siendo dueño del socialismo *sagrado*, cuando debe, como

«trabajo humano», «desarrollar las capacidades humanas», y cuando ese desarrollo se hace objeto de la vocación humana o algo absolutamente interesante. (Sobre eso diremos más en otro momento).

La creencia de que la dedicación a una cosa pueda justificarse por cualquier otra cosa que no sea el interés, la creencia que va más allá del interés, produce la falta de interés y aun el «pecado», entendido como apego al interés propio.

Solo frente al *interés sagrado* el interés propio se convierte en «interés privado», en el aborrecido «egoísmo», en «pecado». Stirner, en la página 224, señala brevemente la diferencia entre el interés sagrado y el interés propio; «Contra aquel yo puedo *pecar*, mientras que este solo puedo *echarlo a perder*».

El interés sagrado es lo carente de interés porque es un interés *absoluto* o para sí, lo mismo que a ti te interese o no. Tú *debes* hacer de él tu propio interés; no es originariamente tuyo, no ha nacido de ti, sino que es algo eterno, universal, puramente humano. El interés sagrado carece de interés porque para nada tiene en cuenta ni a ti ni a tu interés; es un interés sin interesado, porque es un interés universal o *del Hombre*. Y como tú no eres su propietario, sino que debes hacerte su seguidor y su sirviente, ante él se acaba el egoísmo y empieza el «desinterés».

Tómate a pecho *un solo* interés sagrado, y estás preso: tus *propios* intereses te serán arrebatados con engaño. Declara sagrado el interés que hoy persigues, y mañana serás su esclavo.

Todo comportamiento que se dirija a algo absolutamente interesante o a algo valioso en sí mismo y por sí mismo es un comportamiento religioso o religión sin más. Lo interesante solo es interesante gracias a tu interés, lo valioso solo es valioso gradas al valor que tú le atribuyes: en cambio, lo que es interesante a pesar tuyo es algo carente de interés, lo que es valioso a pesar tuyo es algo indigno.

El interés de aquellos espíritus, como el de la sociedad, del Hombre, de la esencia humana, de los hombres como totalidad, su «interés esencial», es interés *ajeno* y *debe* ser tu interés. El interés de la amada *es* tu interés, y solo mientras sea *tu* interés te interesa. Solo cuando deja de ser tu interés puede convertirse en un interés sagrado, esto es, en un interés que *debe* ser, aunque no sea *tuyo*. Entonces la relación, que hasta ese momento era interesante, se vuelve desinteresada y carente de interés.

En la relación comercial y en la relación personal *tu interés* es lo primero, y todo sacrificio se hace únicamente para bien de ese interés tuyo, mientras

que en la relación religiosa lo primero es el interés religioso, el interés de lo absoluto o del Espíritu, es decir, el interés que te es *ajeno*, y *tus* intereses deben sacrificarse en aras de ese interés ajeno.

El egoísmo engañado consiste, por consiguiente, en la creencia en algo *absolutamente interesante*, en un interés que no nace del egoísta, o sea del interesado, sino que se vuelve contra él, imperioso y firme en sí mismo y «eterno». Con eso el egoísta queda «engañado» porque su propio interés, el «interés privado», no solo no se tiene en cuenta, sino que incluso se condena; lo cual sigue siendo, pese a todo, «egoísmo», porque también de ese interés ajeno o absoluto él se hace cargo solo con la esperanza de que le proporcione algún deleite.

Y eso, lo absolutamente interesante, que pretende ser interesante sin el interesado, y que, por consiguiente, en lugar de ser cosa de un Único, se busca primero a los «receptáculos de su honra», u hombres que habrán de ser sus «armas e instrumentos», eso es lo que Stirner llama sin más «lo sagrado». Lo sagrado es, en efecto, lo absolutamente carente de interés, puesto que pretende ser lo interesante aunque no le interese a nadie; y a la vez es lo «universalmente» interesante, esto es, lo interesante sin sujeto, porque no es interesante como algo único, no es el interés de un Único. En otras palabras, ese «interés universal» es más que tú: es algo «superior»: es lo que es también sin ti: es algo «absoluto»; es un interés para sí: es ajeno a ti; te exige que le sirvas, y te encuentra dispuesto… si te dejas seducir.

Para seguir con la enternecedora definición de la hetera que ofrece Feuerbach, tomemos, pues, a alguno o a alguna que quisieran ser incastos porque el impulso natural no los deja tranquilos. Pero se dicen: ¿Tú sabes bien lo que es eso de ser incastos? Es un pecado, una vileza, nos deshonra. Si dijeran que, al faltar a la castidad, echarían a perder otros intereses que les importan más que el deleite de los sentidos, entonces no se trataría de un escrúpulo religioso, y no ofrendarían su sacrificio a la castidad, sino a otras ventajas de las que no quisieran prescindir. Si renuncian, en cambio, a la satisfacción del impulso natural por amor de la castidad, lo hacen en virtud de un escrúpulo religioso. ¿Qué interés tienen ellos en la castidad? Sin duda, no es un interés natural, porque la naturaleza les aconseja en contra de la castidad: su interés real, inequívoco e innegable es hacerse incastos. Pero la castidad es un *escrúpulo* de su espíritu, porque es un interés *del espíritu*, un interés espiritual: es un interés absoluto, ante el cual los intereses naturales y «privados» han de callar, y que vuelve *escrupuloso* al espíritu. Ahora bien, ese escrúpulo algunos se lo sacuden de un tirón, exclamando: «¡Tonterías!»,

porque, por más *escrupulosos* o religiosos que sean en lo demás, por esta vez un instinto les dice que, frente al impulso natural, el espíritu es un déspota malhumorado: otros, en cambio, superan el escrúpulo mediante un pensamiento ulterior y se ponen a salvo también teóricamente: aquellos se quitan los escrúpulos de encima de un golpe: estos los disuelven gracias a su virtuosismo en el pensar.[32] Así que la falta de castidad y la hetera tienen aquel aspecto tan horrible solo porque atenían contra el «interés eterno» de la castidad.

Solo el espíritu ha erigido los obstáculos y creado los escrúpulos: de lo cual parece seguirse que estos solo se pueden eliminar por vía espiritual o por medio del pensamiento. ¡Qué mal andarían entonces las pobres almas que se hayan dejado endilgar esos escrúpulos y que no tengan la fuerza de pensamiento que les permitiría sobreponerse a ellos! ¡Qué mal si tuvieran que esperar hasta que la crítica pura les devuelva la libertad! Pero entre tanto se las arreglan gracias a una sana y casera *ligereza*, que *para sus necesidades* vale tanto como para la crítica pura el *libre pensamiento*, dado que el crítico, como virtuoso del pensamiento, tiene el impulso irresistible de vencer los escrúpulos mediante el pensamiento.

Los escrúpulos son, pues, algo tan vulgar y corriente como el hablar y el conversar. Entonces ¿qué hay que objetar? Nada: solo que los escrúpulos vulgares y corrientes no son escrúpulos sagrados. Los escrúpulos vulgares y corrientes van y vienen, pero los escrúpulos sagrados permanecen y son *absolutos*, son escrúpulos absolutos (dogmas, artículos de fe, principios). Contra ellos se rebela el egoísta, el profanador, y mide su fuerza egoísta contra el poder sagrado. Todo «pensamiento libre» es profanación de los escrúpulos y agitación egoísta contra el poder sagrado que detentan. Aunque a menudo el libre pensamiento, tras avanzar impetuosamente unos pocos pasos, se detiene de nuevo ante otro escrúpulo sagrado, frente al cual el egoísmo se viene abajo, sin embargo, el libre pensamiento en su forma más libre, que es la crítica pura, no descansa ante ningún escrúpulo absoluto y sigue profanando, con perseverancia egoísta, una santidad escrupulosa tras otra. Pero como ese pensamiento, el más libre, es solo *pensamiento* egoísta, solo libertad de pensamiento, se convierte él mismo en un poder sagrado del pensamiento y anuncia el evangelio según el cual solo en el pensamiento se halla la salvación. El pensamiento mismo se presenta como una causa sagrada, como vocación humana, como un… escrúpulo sagrado: según eso, solo el pensamiento escrupuloso (el conocimiento) disuelve los escrúpulos.

Si los escrúpulos pudieran disolverse solo mediante el pensamiento, los hombres no llegarían nunca a estar «maduros» para desembarazarse de ellos.

La *escrupulosidad*, aunque haya llegado al escrúpulo puro o a la pureza de la crítica, no es más que *religiosidad*: el hombre religioso es el hombre escrupuloso. Y no deja de ser escrupulosidad la de quien cree que solo mediante el pensamiento escrupuloso le está permitido acabar con los escrúpulos: esto es, de quien desdeña la «cómoda» actitud *irreflexiva y sin escrúpulos* como «pereza egoísta de la masa».

Al egoísmo escrupuloso solo le falta el reconocimiento del egoísmo irreflexivo o sin escrúpulos para poner el acento sobre el egoísmo en lugar de la escrupulosidad y reconocer en el egoísta al vencedor, lo mismo que venza mediante el pensamiento o mediante la irreflexión.

¿Estamos con eso «rechazando» el pensamiento? No, solo le estamos rehusando la santidad, solo lo estamos negando como *fin* o como vocación: como *medio* queda a disposición de cualquiera que sea capaz de usarlo. El fin del pensamiento es, por el contrario, la *irreflexión*; pues quien piensa aspira con su pensamiento, en cada caso particular, a dar por fin con el punto justo, a no tener que reflexionar más y acabar con el asunto. Cuando se pretende, en cambio, santificar el «trabajo del pensamiento» o, lo que es lo mismo, llamarlo «humano», entonces se les está dando una vocación a los hombres, no menos que cuando se les prescribe la fe; entonces nos estamos alejando de la irreflexión, en lugar de aproximamos a ella, que es el sentido genuino o egoísta del pensamiento. Se induce a los hombres a la escrupulosidad y a la reflexión cuando se les promete la «salvación» por el pensamiento; los débiles de pensamiento que se dejen inducir a ello, debido a su debilidad de pensamiento, no pueden menos de tranquilizarse con algún pensamiento, esto es, hacerse creyentes. En lugar de tomarse a la ligera los escrúpulos, se volverán escrupulosos, porque creen erróneamente que en el pensamiento está la salvación.**[33]**

Con todo, los escrúpulos, creados por el pensamiento, están ahí de todas maneras, y ciertamente pueden vencerse también por el pensamiento. Pero ese pensamiento, esa crítica solo alcanza su meta si es pensamiento egoísta, crítica egoísta, esto es, si contra los escrúpulos o contra lo carente de interés se hace valer el egoísmo o el interés, si el interés se admite abiertamente y el egoísta critica *a partir del egoísta*, en lugar de criticar a partir del cristiano, del socialista, del humanista, del Hombre, del libre pensamiento o del espíritu.**[34]** Pues precisamente en el mundo sagrado o humano suele pisotearse al interés del Único, o sea al tuyo; y este mismo mundo, que, por ejemplo, Hess

y Szeliga tildan de egoísta, lleva, por el contrarío, varios milenios poniendo en la picota al egoísta y sacrificando el egoísmo en aras de cualquier cosa «sagrada» que se tercie desde los ámbitos del pensamiento o de la fe. No vivimos en un mundo egoísta, sino en un mundo sagrado de cabo a rabo, hasta el más mísero harapo de propiedad.

Podría parecer que, aunque cada cual tenga que decidir por sí mismo cómo apañárselas para vencer los escrúpulos, el *cometido de la historia* sea, no obstante, resolver los escrúpulos mediante el escrúpulo crítico. Pero justamente eso es lo que Stirner niega: justamente en contra de ese «cometido de la historia» afirma que la historia de los escrúpulos y de la reflexión escrupulosa «¡obre ellos está tocando a su fin. Lo que parece inminente no es el trabajo de resolución, sino la arbitrariedad que no gasta cumplidos con los escrúpulos; no la fuerza del pensamiento, sino la fuerza de la irreflexión. El pensamiento solo puede servir para reforzar la irreflexión y afianzada. El «libre pensamiento» partía de la rebelión egoísta o *irreflexiva* contra los escrúpulos sagrados; empezó por la *irreflexión*: quien piensa libremente, ataca irreflexivamente los escrúpulos más sagrados; la irreflexión es el alma y el valor egoísta del libre pensamiento. El valor de ese pensamiento no reside en el pensamiento, sino en el egoísta que coloca su poder, la fuerza del pensamiento, por encima de los escrúpulos sagrados y los ataca sin más ni más.

Para designar esa misma irreflexión. Stirner (página 197) emplea expresiones como «sacudida», «salto», «un ¡hurra! jubiloso»; dice: «Esa enorme significación del júbilo irreflexivo no se podía reconocer durante la larga noche del pensamiento y de la fe». Con eso ha indicado nada menos que, en primer lugar, el *fundamento* oculto y *egoísta* de toda crítica de lo sagrado, aun de la más ciega y obsesiva, y, en segundo lugar, la *forma sencilla* de la crítica *egoísta* que intentó llevar a cabo mediante *su fuerza de pensamiento* (que es mero virtuosismo): se esforzó por demostrar cómo un hombre irreflexivo puede «hacer uso» del pensamiento, criticando los escrúpulos a partir de sí mismo, del Único. Stirner ya no deja la «salvación del mundo» en manos de los pensantes y de los escrupulosos.

El júbilo y el hurra son fáciles de ridiculizar, si se les opone la masa y la magnitud de los profundos escrúpulos que no se dejan vencer, desde luego, con tan leve esfuerzo. Es cierto que la masa de los escrúpulos acumulados a lo largo de la historia y reavivados a cada paso por los pensantes no se puede suprimir con un simple grito de júbilo, los pensantes no son capaces de sobreponerse a los escrúpulos, a menos que al mismo tiempo su pensamiento

encuentre plena satisfacción; pues la satisfacción de su pensamiento es su *interés real*. En modo alguno el pensamiento debe ser reprimido por el júbilo, como desde el punto de vista de la fe debe ser reprimido por la fe. Como interés real que es, es decir, como interés tuyo, de todas maneras no se dejará reprimir. Tú, que tienes la necesidad de pensar, no puedes eliminar tus escrúpulos con el mero júbilo; tienes que eliminarlos también con el pensamiento. Pero justamente de esa necesidad nació el *pensamiento egoísta* de Stirner, quien hizo un primer intento, aunque muy torpe todavía, de corresponder al interés del pensamiento mediante el egoísmo irreflexivo. Su libro se proponía demostrar que el hurra bruto, si hace falta, tiene también la potencia de convertirse en un hurra crítico, en crítica egoísta.

Al egoísmo subyace el interés. Pero ¿no es el interés asimismo un mero nombre, un concepto vacío de contenido e incapaz de todo desarrollo conceptual, al igual que el Único? Los adversarios toman el interés y el egoísmo por un «principio». Pero para eso se requeriría que el interés se conciba como *absoluto*. El pensamiento puede ser «principio», pero entonces debe desarrollarse a sí mismo como pensamiento absoluto, como razón eterna: el Yo, si ha de ser «principio», debe ser el Yo absoluto que subyace a un sistema que sobre él se levanta. Así se podría hacer también del interés algo *absoluto*, tomarlo como «interés humano» y derivar de él una filosofía del interés; la moral es, en efecto, el sistema del *interés humano*.

La razón es una y la misma: lo que es racional sigue siendo racional, a pesar de todas las necedades y de todos los errores: la «razón privada» no tiene derecho alguno frente a la razón universal y eterna. *Tú* has de someterte y debes someterte a la razón. El pensamiento es uno y el mismo: lo que realmente se piensa es algo lógicamente verdadero y, pese al desvarío contrarío de millones de hombres, es la verdad inmutable: el pensamiento «privado», la opinión, debe callar ante el pensamiento eterno. *Tú* has de someterte y debes someterte a la verdad. Todo hombre es racional: todo hombre es hombre solo en virtud del pensamiento («El pensar distingue al hombre del animal», dice el filósofo). Así también el *interés* es ahora algo *universal*, y cada hombre es un «hombre interesado». El interés eterno se opone, como «interés humano», al «interés privado»; se desarrolla como «principio» de la moral y del socialismo sagrado, entre otros, y somete tu interés a la ley del interés eterno. Este figura bajo las formas más variadas: por ejemplo, como interés del Estado, interés de la Iglesia, interés de la humanidad, interés «de todos»; en suma, como el *interés verdadero*.

Ahora bien, ¿es que Stirner tiene por «principio» este interés, o *el* interés? ¿No intenta, por el contrario, despertar tu interés *único* contra lo «interesante eterno», contra lo… carente de interés? ¿Acaso es *tu* interés un «principio», un pensamiento lógico? Tu interés, igual que el Único, es una mera frase… en el *reino del pensamiento*: pero en ti es único como único eres tú mismo.

Hay que decir alguna palabra acerca del Hombre. Parece ser que el libro de Stirner está escrito contra *el Hombre*: lo cual, junto a la palabra «egoísta», le ha granjeado los juicios más severos y ha despertado los prejuicios más tenaces. Pues sí: el libro está realmente escrito contra *el Hombre* y, sin embargo. Stirner hubiera podido encaminarse a la misma meta sin ofender tanto a la gente, con solo volver el asunto del revés y decir que estaba escribiendo contra el *inhumano*. Solo que, en este caso, habría tenido él mismo la culpa de que se le entendiera mal, aunque en el sentido opuesto, esto es, en el sentido sentimental, viéndose colocado en las filas de quienes levantan la voz a favor del «hombre verdadero». Pero Stirner dice: el Hombre es el inhumano: lo que es uno, lo es el otro, y lo que se diga contra uno, se dice contra el otro.

Cuando se mide a un ser por su concepto, jamás se le encontrará completamente adecuado al concepto: cuando se te mida a ti por el concepto de hombre, resultará siempre que eres algo peculiar, algo que no se expresa con la palabra «hombre», es decir, en todo caso, un *hombre peculiar*. Si se te exigiera, pues, que fueras totalmente hombre y nada más que hombre, pero tú no pudieras desprenderte de lo que tienes de peculiar, entonces, en virtud de eso que tienes de peculiar, serías inhumano, esto es, un hombre que no es verdaderamente hombre, o que es *propiamente* inhumano. El concepto de hombre tendría su realidad precisamente en el inhumano.

El hecho de que todo hombre real, medido por el concepto de hombre, es inhumano, la religión lo expresaba mediante la proposición de que todos los hombres son «pecadores» (la conciencia del pecado); hoy en día al pecador se le llama «egoísta». ¿A qué decisión llevó ese descubrimiento? A la de redimir al pecador, de vencer al egoísmo, de encontrar y realizar al hombre verdadero. Se desechó lo peculiar, esto es, lo *único*, en favor del concepto; se desechó al inhumano en favor del hombre, sin advertir que el inhumano es la justa realidad del hombre y la única posible; se quería a toda costa una realidad verdaderamente humana del hombre.

Se estaba pidiendo, pues, un contrasentido. El hombre es real y efectivo en el inhumano; todo inhumano es… el Hombre. Pero tú solo eres inhumano

en tanto que eres la realidad del Hombre; solo eres inhumano en comparación con el *concepto de Hombre*.

Tú eres inhumano, y por eso eres perfectamente hombre, hombre real y efectivo, eres hombre perfecto. Pero es que tú eres *más* que hombre perfecto; eres un hombre peculiar, un hombre *único*. El hombre y el inhumano, esos opuestos del mundo religioso, pierden su significado divino y diabólico, es decir, sagrado o absoluto, en ti, en el *Único*.

El Hombre, por cuyo reconocimiento se desviven nuestros santos, reclamando apasionadamente a toda hora que se reconozca en los hombres[35] *al Hombre*. ese Hombre solo será plena y realmente reconocido cuando se le reconozca como inhumano. Una vez sea reconocido como tal, se acaban todas las exigencias *impertinentes* de carácter religioso o «humano», y el señorío de los *buenos*, la jerarquía, toca a su fin, porque el Único, el hombre enteramente *común y corriente* (y no el virtuoso «hombre común» de Feuerbach) es a la vez el hombre perfecto.

Al escribir contra el Hombre, Stirner escribe, pues, a la vez y en el mismo aliento contra el inhumano como opuesto del Hombre; pero no escribe contra el hombre que es inhumano, ni contra el inhumano que es hombre: lo que es decir que escribe en defensa del Único común y corriente, que, por ser inhumano, es de todos modos y por sí mismo hombre perfecto.

Solo los piadosos, solo los santos socialistas y demás, solo los santos de toda laya impiden que se reconozca y se aprecie al hombre en los hombres; solo ellos obstruyen los tratos puramente humanos, por cuanto han venido restringiendo siempre y tratan de restringir los tratos egoístas comunes y corrientes. Ellos han introducido unos tratos *santos* y quieren hacer de estos, de ser posible, unos tratos *santísimos*.

SZELIGA DICE ciertamente varias cosas más acerca de lo que es el egoísta y el egoísmo, pero de hecho todo se agota en su ejemplo de la moza rica y la esposa regañona. Describe al egoísta como «vago», como a un hombre que «espera que las palomas asadas le entren a la boca volando», que «no abriga esperanzas *verdaderas*. las únicas dignas de ese nombre», etc.: entiende por egoísta a un hombre que busca la comodidad. Si hubiese definido sin más «egoísta «dormilón», habría sido más claro y más sencillo todavía.

Si Szeliga deja ya entrever que su egoísta solo puede medirse por algo absoluto, midiéndolo por las «esperanzas verdaderas». Feuerbach, siempre más dueño de la palabra justa, lo declara más resueltamente cuando dice del

interesado (del egoísta) que «sacrifica lo más elevado a lo más bajo», y del desinteresado que «sacrifica lo más bajo a lo más elevado». ¿Qué es lo «más elevado» y lo «más bajo»? ¿No será acaso algo que depende de ti, y de lo cual eres tú la medida? Si algo valiese para ti, en este instante (pues solo *en el instante* tú eres tú, solo como *instantáneo* eres real; tomado como un «tú universal», por el contrario, serías «otro» a cada instante), si algo valiese, pues, para ti en este instante como algo «más elevado» que otra cosa, entonces no lo sacrificarías por esta: bien al contrario, sacrificas en cada instante solamente aquello que, en ese mismo instante, vale para ti como «más bajo» o menos importante. Por consiguiente, si lo «más elevado» de Feuerbach ha de tener un sentido, debe ser algo separado y libre de ti, del instantáneo; debe ser algo *absolutamente* más elevado. Algo *absolutamente* más elevado es algo ante lo cual nadie te pregunta si es lo más elevado para ti, algo que más bien es lo más elevado *a pesar tuyo*. Solo así cabe hablar de algo más elevado y de un «deleite más alto» que se «sacrifica». En el ejemplo de Feuerbach, ese algo más elevado es el disfrute de la amada frente al disfrute de la hetera, o la amada frente a la hetera: aquella es lo elevado, esta lo bajo. Que para ti acaso sea la hetera el deleite más alto, que para ti sea en este instante el solo deleite que deseas, (que les importa a los grandes y nobles corazones como Feuerbach, que solo encuentran placer en la «amada» y, midiendo por la vara de sus corazones puros, decretan que la amada debe ser lo «más elevado»! Solo quien le tenga apego a una amada, no a una hetera, «satisface a su esencia plena y entera». Y ¿en qué consiste esa esencia plena y entera? No en tu esencia instantánea, no en la esencia que tú seas en ese instante, ni tan siquiera en la esencia que tú seas en general, sino en la «esencia humana». Para la esencia humana, la amada es lo más elevado. ¿Qué es, pues, el egoísta en el sentido de Feuerbach? Es aquel que *peca* contra «lo más elevado», lo absolutamente más elevado (es decir, lo que es lo más elevado aunque tu interés se oponga), lo carente de interés: el egoísta es, pues, el *pecador*. El egoísta de Szeliga iría a parar en lo mismo, si Szeliga dominara mejor la expresión.

Es Hess quien declara de la manera más inequívoca que el egoísta es el pecador. Con eso, desde luego, Hess confiesa cumplidamente y sin ambages que no ha entendido ni de lo más remotamente lo que importa en el libro de Stirner. ¿Acaso niega Stirner que el egoísta sea el pecador y que el egoísmo «consciente» («consciente» en el sentido en que lo toma Hess) sea la conciencia del pecado? Cuando el europeo mata un cocodrilo, se comporta como egoísta con el cocodrilo, pero no siente remordimientos de conciencia

por ello ni se lo imputa a sí mismo como un «pecado»; en cambio, si un egipcio antiguo, que creía *sagrado* al cocodrilo, hubiese, sin embargo, matado alguno en defensa propia, entonces habría ciertamente defendido su pellejo como egoísta, pero al mismo tiempo habría cometido un pecado: su egoísmo sería pecado, y él, el egoísta, el pecador. De lo cual debería resultar evidente que, frente a lo «sagrado», frente a lo «más elevado», el egoísta es necesariamente un *pecador*, si contra lo sagrado hace valer su egoísmo, eso es pecado sin más. Pero, por otra parte, solo sigue siendo pecado mientras se mida por lo sagrado; solo carga con la «conciencia del pecado» aquel egoísta que esté a la vez poseído por la conciencia de lo sagrado. Un europeo que se hace asesino de un cocodrilo es igualmente consciente de su egoísmo o se comporta como egoísta consciente; pero no se imagina que su egoísmo sea pecado, y se ríe de la conciencia del pecado del egipcio.

Frente a lo «sagrado», el egoísta es, por tanto, siempre un pecador, ante lo sagrado no puede llegar a ser otra cosa que… un *criminal*. El cocodrilo *sagrado* marca al hombre *egoísta* como hombre *pecador*. Pero el egoísta puede librarse del pecador y del pecado, profanando y *desacralizando* lo sagrado, como el europeo que mata al cocodrilo sin cometer pecado, porque Su Santidad el Cocodrilo es para él un cocodrilo sin santidad

Hess dice: «El mundo actual de mercaderes es la forma mediada, consciente y principal del egoísmo, la que corresponde a su esencia». Este mundo actual, lleno de filantropía, y que *en principio* está del todo de acuerdo con el socialismo (véase, por ejemplo, en las revistas *Gesellschaftsspiegel* y *Westphälisches Dampfboot*[36] cómo los «principios» de los socialistas son de todo punto idénticos a las «meditaciones dominicales» y los ideales de todos los buenos ciudadanos o burgueses), este mundo en que la inmensa mayoría se deja arrebatar su provecho propio por las santidades, en que los ideales del amor fraternal, de (a filantropía, del derecho, de la justicia, de la «solidaridad» y del compromiso solidario, etc., no solo se propagan de boca en boca, sino que son tremendas y devastadoras realidades; este mundo que se desvive por el humanitarismo verdadero y que espera encontrar finalmente la salvación adecuada en los socialistas, comunistas y filántropos de todo pelaje: este mundo, en el que las aspiraciones socialistas no son más que el sentido patente de toda «alma de mercachifle» y encuentran el beneplácito de todos los hombres bienpensantes: este mundo, cuyo principio es el «bien de todos los hombres», el «bien de la humanidad», y si se limita a soñar con ese bien, es porque no sabe todavfa cómo conseguirlo, y porque aún no se fía de la realización socialista de su idea favorita; este mundo, que vocifera

airadamente contra todo egoísmo, es el mundo que Hess tilda de «egoísta». Pero, con todo, tiene razón. Como este mundo vocifera tanto contra el demonio, lleva el demonio en el cuerpo; solo que Hess debería haber incluido también el socialismo *sagrado* en este mundo egoísta y consciente del pecado.

Hess llama a la libre competición la forma cumplida del robo con asesinato y a la vez la conciencia cumplida de la mutua alienación humana (del «egoísmo»). Una vez más, la culpa la tiene el egoísmo. ¿Y por qué se eligió la competición? Porque parecía ser *provechosa* para todos y para cada uno. ¿Y por qué los socialistas quieren aboliría ahora? Porque no proporciona el provecho esperado, porque la mayoría salen malparados, porque cada uno aspira a mejorar su situación y porque *a este fin* parece aconsejable suprimir la competición.

Entonces ¿es que el egoísmo es el «principio fundamental» de la competición, o es que, por el contrarío, los egoístas solo han *calculado mal* al elegirla? Si tienen que renunciar a ella, ¿no es justamente porque no satisface su egoísmo?

La competición se introdujo porque se veía en ella un *bien para todos*; se estableció un *acuerdo*, se acometió una empresa *común*; el aislamiento mismo es un producto de la asociación, del convenio, de la convicción compartida, que no solo aislaba, sino que a la vez vinculaba. Era un estado de *derecho*, y el derecho era un vínculo común, un vínculo social. Había un *acuerdo* acerca de la competición, más o menos del mismo modo que todos los cazadores que participan en una cacería pueden juzgar conveniente, para sus fines respectivos, dispersarse por el bosque y cazar «cada uno por su cuenta». Qué sea *más provechoso* puede ser discutible. Ahora resulta, desde luego (y no había que esperar a los socialistas para descubrirlo), que en la competición no todo el mundo encuentra *su beneficio*, su deseada «ganancia privada», su provecho, su interés genuino. Pero eso solo resulta, una vez más, por medio de un cálculo egoísta o interesado.

Con todo y eso, uno se ha formado su idea del egoísmo y se imagina que se trata sin más del «aislamiento». Pero ¿qué diantres tiene que ver el egoísmo con el aislamiento? ¿Acaso Yo (*ego*) me convierto en egoísta, por ejemplo, huyendo de los hombres? Me aíslo, es cierto, busco la soledad, pero no por eso soy ni un polo más egoísta que otros que siguen entre los hombres y disfrutan con su compañía. Si Yo Me aíslo es porque Yo no encuentro ya ningún placer en la sociedad; si Yo Me quedo entre los hombres, Me quedo

porque a Mí Me tienen todavía mucho que ofrecer. El quedarse no es menos egoísta que la aspiración a la soledad.

Desde luego que en la competición cada uno está aislado: pero si un día la competición se viene abajo, porque se habrá comprendido que la cooperación es *más provechosa* que el aislamiento, ¿en las asociaciones no seguirá siendo egoísta cada uno y buscando *su propio* provecho? Me objetarán que uno busca su provecho a expensas de los demás. Si, pero cuando no sea a expensas de los demás, será, para empezar, solamente porque los demás ya no querrán ser tan memos como para permitirle a uno que viva a expensas de ellos.

Pero «¡un egoísta es alguien que solo piensa en sí mismo!». Ese sería un hombre que no conoce ni saborea todos los placeres que nacen del interés y de la simpatía por los demás, esto es, del hecho de «pensar» también en otros: un hombre que carecería de incontables deleites y, por tanto, un hombre de carácter *pobre*. Pero ¿por qué ese hombre abandonado y aislado habría de ser un egoísta en comparación con otros temperamentos más ricos? Podríamos, desde luego, habernos acostumbrado desde hace mucho a que la pobreza pase por ser una deshonra y aun un crimen, y los santos socialistas han demostrado de modo concluyente que al pobre se le trata como a un criminal: y, sin embargo, los santos socialistas proceden con los que *a sus ojos* son unos pobres despreciables exactamente del mismo modo que los burgueses con *sus* pobres.

Pero ¿por qué a alguien que es más pobre por tener un interés menos se le habría de considerar «más egoísta» que a otro que tiene ese interés? ¿Acaso la ostra es más egoísta que el perro, el negro más egoísta que el alemán, el pobre y despreciado buhonero judío más egoísta que el socialista ferviente, o el vándalo que destruye las obras de arte que no sabe apreciar es más egoísta que el entendido en arte que cuida esas mismas obras con el mayor esmero y amor porque le merecen su aprecio e interés? Y si alguno no les encontrara ningún interés «humano» a los hombres (y dejamos sin decidir si hay un hombre así o no), si no supiera apreciarlos como hombres, ¿no sería un egoísta con un interés menos, un egoísta más pobre, en lugar de ser un dechado de egoísmo, como los enemigos del egoísmo afirman? Quien ama a un hombre es en este amor más rico que otro que no ama a nadie: pero no hay en eso ninguna oposición entre egoísmo y no-egoísmo, puesto que uno y otro persiguen a su interés.

Y a pesar de todo, ¡cada cual debe sentir interés por los hombres, amor por los hombres!

Pues bien: mirad a dónde os lleva ese deber, ese *mandamiento de amor*. Hace dos milenios que ese mandamiento se viene inculcando a los corazones de los hombres, y, sin embargo, los socialistas se lamentan de que a nuestros proletarios se les trate con menos amor que a los esclavos de los antiguos; y, sin embargo, los mismos socialistas levantan, una vez más, voces bien altas en favor… del mismo mandamiento de amor.

Si queréis que los hombres sientan interés por vosotros, entonces obligadlos a ello; no sigáis siendo unos santos carentes de interés que exhiben su sagrada humanidad como un manto sagrado y gritan con voz de mendigo: «¡Respetad a nuestra humanidad, que es sagrada!».

El egoísmo, tal como Stirner lo vindica, no se opone al amor ni se opone al pensamiento; no es enemigo de una dulce vida amorosa, ni enemigo de la entrega y de la abnegación, ni enemigo de la más íntima cordialidad, pero tampoco es enemigo de la crítica, ni enemigo del socialismo, ni enemigo, en suma, de ningún *interés efectivo y real*: no excluye ningún interés. Solo se dirige contra el desinterés y contra lo que carece de interés: no contra el amor, sino contra el amor sagrado, no contra el pensamiento, sino contra el pensamiento sagrado, no contra los socialistas, sino contra los santos socialistas, etc.

La «exclusividad» del egoísta, que sus adversarios pretenden hacer pasar por «aislamiento, dispersión, soledad», es, por el contrario, la plena *participación* en lo interesante, por… exclusión de lo que carece de interés.

La sección más extensa del libro de Stirner, la titulada «Mis relaciones», la relación con el mundo y la asociación de egoístas, no las han tenido en cuenta en favor de Stirner.

POR LO que se refiere en particular a cada uno de los tres adversarios susodichos, penosa labor sería querer detenerse en todos los pasos torcidos. Tampoco puede ser mi propósito, por esta vez, entrar a discutir detenidamente los principios que los adversarios defienden o quisieran defender: a saber, la filosofía feuerbachiana, la crítica pura y el socialismo. Cada uno de ellos merece un tratado propio, para lo cual ya se hallará otra ocasión. Así que me limito a algunos detalles.

Szeliga

Szeliga empieza diciendo en seguida: «La crítica pura ha demostrado…», etc., como si Stirner no hubiese hablado de ese «sujeto» (por ejemplo, en la página 469). En las dos primeras páginas, Szeliga se da a conocer como el «crítico al que la crítica induce a identificarse con el objeto por considerar, a reconocerlo como alumbrado por el espíritu, a adentrarse en el interior de la esencia de lo que se ha de combatir», etc. Por lo menos en el interior del libro de Stirner, según hemos visto, Szeliga no parece haberse adentrado: así que no vamos a considerarlo aquí como al crítico puro, sino como a uno más de entre la masa que está reseñando el libro. Lo que Szeliga manda hacer a la crítica, lo consideramos hecho por Szeliga, sin tener en cuenta si la «crítica» haría lo mismo; así, por ejemplo, en lugar de decir: «La crítica seguirá la biografía del Cínico», diremos: «Szeliga seguirá…».

Cuando Szeliga expresa uno de sus pensamientos, de manera muy adecuada al concepto, con la palabra «mono», bien podría ser, en fin de cuentas, que la crítica pura prefiriera verter tal pensamiento por otra palabra distinta. Las palabras, sin duda, no les son indiferentes ni a la crítica ni a Szeliga, y sería injusto para con la crítica si para su pensamiento, que tal vez tenía otro matiz, quisiéramos imponerle a toda costa el mono de Szeliga; el mono es la expresión verdadera solo del pensamiento de Szeliga.

Desde la página 24 hasta la 32, Szeliga defiende expresamente la causa de la crítica pura. Aun así, ¿no puede ser que a la crítica pura esa manera poética de defender su causa le parezca bastante torpe?

No aceptamos su invocación de la musa llamada Critica, que supuestamente le había inspirado o «inducido», y pasamos por alto cuanto dice en loor de su musa, incluyendo la «nueva hazaña del perfeccionamiento de sí misma, para la cual el Único (es decir, Stirner, a quien Szeliga, Feuerbach y Hess llaman el “Único”) le ha dado la ocasión».

Cómo sabe seguir Szeliga la biografía del Único, se verá al comparar, por ejemplo, la página 6, primer párrafo, de su ensayo con *El Único*, páginas 468-478. A la «irreflexión» stirneriana, que toma por cobardía, opone Szeliga la «valentía del pensamiento». ¿Por qué no se «adentra en el interior de la esencia de lo que se ha de combatir», indagando si esa irreflexión no concuerda perfectamente bien con la valentía del pensamiento? Justo con ese objeto debería haber hecho el intento de «identificarse con el objeto por considerar». Pero ¡quién iba a tener ganas de identificarse con un objeto tan deleznable como es la irreflexión! Basta con nombrarla, y a cualquiera le da por escupir.

Stirner había dicho acerca de la crítica pura: «Desde el punto de vista del pensamiento, no hay poder que pueda ser superior al suyo, y da gusto ver con qué facilidad devora ese dragón toda la gusanería de los demás pensamientos». Como a Szeliga le parece que Stirner estuviera criticando también, opina que «el Único (como mono) invoca al dragón —la crítica— y lo incita a devorar la gusanería de los pensamientos, empezando por los de la libertad y del desinterés». Pero ¿qué crítica está aplicando Stirner? Probablemente no será la crítica pura, ya que esta, según las propias palabras de Szeliga, solo impugna la libertad «particular» en nombre de la libertad «verdadera», para «elevarse finalmente, en su desarrollo ulterior, a la idea de la libertad verdadera y humana o a la idea de la libertad en general». ¿Qué tiene que ver la crítica *egoísta* de Stirner —que, por tanto, de «pura» no tiene nada— con la «idea de la libertad desinteresada, verdadera y humana», con aquella libertad «que no es ninguna idea fija, porque (¡muy sutil ese «porque»!) no se asienta en el Estado, en la sociedad, en una fe ni en otra particularidad alguna, sino que se reconoce a sí misma en cada hombre, en cada conciencia de sí, y en esta le deja al cuidado de cada uno la medida de su propia libertad, pero al mismo tiempo también mide a cada uno por su propia medida»? (¡La idea de la libertad que se reconoce *a sí misma* y que mide a cada hombre por la medida en que la haya acogido dentro de sí! Exactamente igual que Dios, que se reconoce *a sí mismo* y divide a los hombres en impenitentes y elegidos, según la medida en que le acojan, dejando también él «al cuidado de cada uno la medida de su propia libertad»).

Luego se dice que «el Único ha soltado al dragón de la crítica contra otra gusanería de pensamientos: el derecho y la ley». Pero una vez más no se trata de la crítica pura, sino de la crítica interesada. Si Stirner ejerciera la crítica pura, debería, como lo expresa Szeliga, «exigir el abandono del privilegio, del derecho violento, el abandono del egoísmo»; debería, por tanto, propugnar el derecho «verdadero y humano» contra el derecho «violento» y exhortar a los hombres a que se atengan, por favor, al derecho verdadero. Stirner no aplica en ninguna parte la crítica pura, no azuza a ese dragón contra nada, no la usa en ningún momento, ni jamás alcanza sus resultados gracias a la «progresiva pureza de la crítica». De lo contrarío, debería imaginarse, como Szeliga, que «el amor no puede ser sino una nueva creación, que la crítica quiere introducir». Stirner no piensa para nada en tales maravillas a lo Szeliga como la «libertad verdadera», el «abandono del egoísmo» o la «nueva creación del amor».

Pasamos por alto, como decíamos, los pasajes en los que Szeliga defiende específicamente la causa de la crítica contra Stirner, a pesar de que casi cada una de sus frases merecería ser impugnada. Un papel especialmente bonito juegan en ello la «aversión al trabajo», la «pereza», la «esencia corrupta» y la «podredumbre»; pero luego se habla de la «ciencia del hombre», que el hombre debe crear a partir del concepto de hombre, y en la página 32 se dice: «El hombre por descubrir ya no es ninguna categoría ni, por tanto, es otía cosa particular al margen de *los hombres*». Si Szeliga hubiese comprendido que el Único, por ser la frase o categoría enteramente varía de contenido, por eso mismo ya no es ninguna categoría, tal vez hubiera reconocido en él el «nombre de lo que para él no tiene nombre todavía». Pero es de temer que no sepa qué está diciendo cuando dice que «ya no es ninguna categoría».

En fin, la «nueva hazaña del perfeccionamiento de sí misma, para la cual el Único le ha dado la ocasión a la crítica pura», consiste en que «el mundo que el Único lleva a la culminación se ha dado, en él y por él, el mentis más rotundo, y que a la crítica no le queda ya mas que despedirse de este viejo mundo arruinado, descompuesto y podrido». Menudo perfeccionamiento *de sí misma*.

Feuerbach

Si Stirner ha leído y entendido *La esencia del cristianismo* de Feuerbach o no, es cuestión que solo podría dilucidarse mediante una crítica específica de este libro, que aquí no pensamos ofrecer. Nos limitamos, por tanto, a unos pocos puntos.

Feuerbach cree hablar en el sentido de Stirner cuando dice: «Esa es precisamente una señal de la religiosidad de Feuerbach, de su sujeción, que todavía quiere *algo* y ama *algo*: señal de que no se ha elevado aún al idealismo absoluto del egoísmo». ¿Ha tenido en cuenta Feuerbach a lo menos los pasajes siguientes? *El Único*, página 381: «El sentido de la ley del amor es más o menos este: cada hombre debe tener un algo que le importe más que él mismo». Ese algo del amor *sagrado* es la *fantasmagoría*. «Quien esté lleno de amor sagrado (religioso, ético, humanitario) no ama sino a la fantasmagoría», etc.; y luego las págs. 383-395, por ejemplo: «El amor es algo de que estoy poseído, no en tanto que sea mi sentimiento, sino debido a que su objeto me es ajeno, que es un objeto *absolutamente digno de omor*», etc. «Mi amor solo es mió cuando consiste enteramente en un interés interesado y egoista y, por

tanto, el objeto de mi amor es realmente *mi* objeto o mi propiedad». «Yo sigo apegado a la vieja voz de amor y amo a *mi* objeto», esto es, a *mi* «algo».

De la frase de Stirner «Mi causa en nada la fundé» hace Feuerbach «*la* nada», y luego llega al resultado de que el egoista es un ateo devoto. La nada es, en efecto, una definición de Dios. Feuerbach juega aquí con una palabra a la que Szeliga (página 33) dedica un laborioso esfuerzo feuerbachiano. Por lo demás, en *La esencia del cristianismo*, página 31, se lee: «Un verdadero ateo es solo aquel para quien nada son los predicados del ser divino, como, por ejemplo, el amor, la sabiduría, la justicia; no lo es para quien no es nada solamente el sujeto de esos predicados». ¿No es este el caso de Stirner, y más aún si se le endilga *la* nada por nada?

Feuerbach pregunta: «¿En qué sentido deja Feuerbach en pie los predicados (divinos)?», y responde: «No los deja en pie en tanto que son predicados de Dios, ¡no!, sino en unto que son predicados de la naturaleza y de la humanidad: propiedades naturales y humanas. Y es que esos predicados, si se trasfieren de Dios al Hombre, pierden el carácter de la divinidad». A lo cual replica Stirner Feuerbach deja en pie los predicados como *ideales*, como determinaciones esenciales de la especie, que en el hombre individual solo están presentes de manera «imperfecta» y solo «en la medida de la especie» se van perfeccionando, como «perfecciones esenciales del hombre perfecto», esto es, como ideales para el hombre individual. No los deja en pie como divinidades, por cuanto les quita el sujeto. Dios, sino como *humanidades*, por cuanto los «trasfiere de Dios *al Hombre*». Ahora bien, Stirner está precisamente en contra de el Hombre, y Feuerbach vuelve a sacarle, con toda inocencia, a «*el* Hombre» y cree que, con tal que los predicados sean «humanos» o se trasfieran al Hombre, se vuelven en seguida de todo punto «profanos, comunes y corrientes». Pero los predicados humanos no son en modo alguno más corrientes y profanos que los predicados divinos, y Feuerbach está muy lejos de ser un «verdadero ateo» conforme a su propia descripción citada, ni pretende serlo.

Feuerbach dice: «la ilusión fundamental es tomar a Dios por sujeto». Stirner ha demostrado, sin embargo, que la ilusión fundamental es más bien la idea de las «perfecciones esenciales», y que Feuerbach, que defiende con toda vehemencia ese «prejuicio fundamental», es por eso mismo un verdadero cristiano.

Feuerbach prosigue: «Feuerbach demuestra que lo divino *no es* lo divino, que Dios *no es* Dios, sino únicamente, y por lo demás en grado sumo, la esencia humana que se ama, se afirma y se reconoce a sí misma». ¿Y quién es

esa «esencia humana»? Stirner ha demostrado que la esencia humana es precisamente aquella fantasmagoría que se llama también el Hombre, y que tú, que eres un ser único, con esa manía de la esencia humana quedas privado de tu «afirmación de ti mismo», para decirlo a la manera de Feuerbach. Una vez más se elude, pues, el punto polémico al que Stirner se refería.

«El tema, el núcleo del escrito de Feuerbach —continúa— es la superación de la escisión entre un Yo esencial y un Yo no esencial: el endiosamiento, esto es, la posición, el reconocimiento *del hombre entero*, de pies a cabeza. ¿No se declara expresamente, al final, que la divinidad del *individuo* es el secreto resuelto de la religión?». «El único escrito en que la consigna de los tiempos modernos, la personalidad, la individualidad, ha dejado de ser una huera frase es precisamente *La esencia del cristianismo*». Lo que es el «hombre entero», el «individuo», la «personalidad», la «individualidad», se desprende de lo que sigue: «El individuo es para Feuerbach la esencia absoluta, esto es, la esencia verdadera y real. Pero ¿por qué no dice: este individuo exclusivo? Porque entonces no sabría lo que quiere: retrocedería al punto de vista que está negando, al punto de vista de la religión». Se trata, pues, del «hombre entero», no de «este hombre», no del hombre vulgar y corriente, criminal y egotista. Ciertamente. Feuerbach retrocedería al punto de vista de la religión, que está negando, si dijera de este individuo exclusivo que es la «esencia absoluta»; pero no por decir algo acerca de este individuo, sino porque diría de él algo religioso («esencia absoluta») o le aplicaría su predicado religioso, y, en segundo lugar, porque estaría «oponiendo un individuo a los demás individuos como sagrado e inviolable». Una vez más, con esas palabras no se está diciendo absolutamente nada contra Stirner, puesto que Stirner no dice nada de un «individuo sagrado e inviolable», nada de un «individuo exclusivo, incomparable, que es Dios o podría llegar a serio»; no se le ocurre negar que el «individuo» sea «comunista». Es cierto que Stirner había admitido las palabras «individuo», «persona particular», ya que a la vez las hundía en el término «Único»; pero con eso solo estaba haciendo lo que admite expresamente en la sección «Mi poder», cuando dice (página 275): «Para terminar, debo deshacer la inconsecuencia de un modo de expresarme que solo pretendía emplear mientras…», etc.

Cuando Feuerbach, en fin, a la frase de Stirner; «Yo soy más que hombre», le opone la pregunta: «Pero ¿es que eres también más que varón?», entonces hay que transcribir, en efecto, todo ese varonil pasaje. Pues continúa: «¿Acaso tu esencia, o mejor dicho —puesto que el egoísta desdeña

la *palabra* “esencia”, aunque dice exactamente lo mismo— [*Comentario de Stirner*]. Bien al contrario, Stirner solo depura esa palabra de la ambivalencia que tiene, por ejemplo, en Feuerbach[37], donde parece que estuviera realmente hablando de ti y de mí cuando habla de nuestra esencia, mientras que en realidad está hablando de una esencia de todo punto subalterna, a saber, la esencia humana, a la cual convierte, con eso mismo, en una esencia superior y sublime. En lugar de tenerte presente a ti como esencia, a ti que eres esencia, se da que hacer con «tu esencia», siempre fingiendo tenerte presente a ti. Stirner emplea la palabra «esencia», por ejemplo, en la página 56, cuando dice: «Tú mismo, con *tu* esencia, me eres querido, porque tu esencia no es ninguna esencia superior, ni es más elevada ni más universal que tú: es única como tú mismo eres único, porque eres tú») tu Yo no es un Yo *varonil*? ¿Acaso puedes separar la virilidad siquiera de lo que se llama espíritu? Tu cerebro, la entraña suprema y más sagrada del cuerpo, ¿no es un cerebro determinado por el hecho de ser un cerebro varonil? ¿No son varoniles tus emociones y tus sentimientos? Por otra parte, ¿eres acaso un *macho animal*, un perro, un mono, un caballo? Entonces, tu Yo único, incomparable y, por consiguiente, asexuado, ¿qué otra cosa es sino un resto mal digerido del viejo supranaturalismo cristiano?».

Si Stirner hubiese dicho: «Tú eres *más* que un ser vivo o *animal*», eso vendría a decir. «Tú eres *también* animal, pero no te agotas en la animalidad». En el mismo sentido dice, pues: «Tú eres más que hombre, y por eso *también* eres hombres; eres más que varón, pero *también* eres varón: solo es que la humanidad y (a virilidad no te expresan de manera exhaustiva: por tanto, puede serte indiferente todo lo que se te ponga delante como verdadera humanidad o verdadera virilidad. Con esas exigencias pretenciosas, sin embargo, te has dejado atormentar desde siempre y te has atormentado a ti mismo: con ellas aún hoy la gente santa piensa cautivarte». Feuerbach no es ciertamente un «macho animal», pero ¿acaso tampoco es más que un varón humano? ¿Escribió *La esencia del cristianismo* como varón, y no le hizo falta nada más que ser varón para escribir ese libro? ¿No hacía falta para ello, por el contrario, el único Feuerbach? ¿O podría haber despachado el asunto siquiera otro Feuerbach, por ejemplo, Friedrich[38], que en fin de cuentas es varón también? Como él es *este único* Feuerbach, es *de todos modos a la vez* hombre, varón, un ser vivo, natural de Franconia, etc.; y, sin embargo, es *más* que todo eso, dado que esos predicados solo tienen realidad en virtud de su unicidad: él es un varón *único*, un hombre *único*, etc., y aun es un varón *incomparable*, un hombre *incomparable*.

¿Qué pretende, pues, Feuerbach con su «Yo, *por consiguiente*, asexuado»? ¿Acaso Feuerbach, al ser *más* que varón, es «por consiguiente» asexuado? la suprema y más sagrada entraña de Feuerbach es, sin duda, una entraña varonil determinada por el hecho de ser varonil, como es también, entre otras cosas, una entraña caucásica, alemana, etc.; pero todo eso lo es solamente por ser *única*, determinada por el hecho de ser única, una entraña o cerebro como no hay otra en el mundo entero, por más lleno de «entraña», de entraña como tal o entraña absoluta, se quiera imaginar el mundo.

¿Y este Feuerbach único iba a ser un «resto mal digerido del viejo supranaturalismo cristiano»?

De lo cual debería resultar evidente que Stirner no «separa en el pensamiento su Yo de su esencia sensible y varonil», como cree Feuerbach: al igual que la refutación ofrecida en la página 200 de la *Vierteljahresschrift* quedaría en nada si Feuerbach no se imaginara erróneamente al Único como carente de individualidad, lo mismo que lo acaba de describir como «asexuado».

«Realizar la especie quiere decir realizar una disposición, una capacidad, una determinación, en general, de la naturaleza humana». Bien al contrarío, la especie está realizada ya en la misma disposición; en cambio, lo que tú hagas de esa disposición, eso es una realización tuya. Tu mano está plenamente realizada en el sentido de la especie; de lo contrarío, no sería mano sino, por ejemplo, una zarpa o garra; en cambio, cuando tú vas adiestrando tu mano, no la estás perfeccionando en el sentido de la especie, ni estás realizando la especie, que ya es real y perfecta por el hecho de que tu mano es perfectamente lo que la especie o el concepto específico de «mano» indica, esto es, que es perfectamente mano, sino que haces de ella lo que quieres y puedes, y tal como la quieres y puedes tener, la informas de tu voluntad y de tu fuerza y conviertes la mano genérica en una mano *única*, propia y peculiar.

«Bueno es lo que es adecuado al Hombre, lo que le corresponde; malo y reprobable, lo que le contradice. Sagradas son, por tanto, las relaciones éticas, como, por ejemplo, el matrimonio, no por sí mismas, sino que son sagradas solamente por mor del Hombre: son sagradas porque son relaciones del hombre con el hombre, esto es, afirmaciones y satisfacciones de sí de la esencia humana». ¿Y si uno fuera tan inhumano como para considerar que esas relaciones éticas no son adecuadas *para él*? Feuerbach le demostrará que son adecuadas para el Hombre, para la «esencia *humana* real, sensible e individual», y que, por consiguiente, deben ser adecuadas también *para él*. Esa demostración es tan contundente y tan práctica que lleva ya varios

milenios poblando las cárceles de seres «inhumanos», es decir, de gente que no quiere encontrar adecuado *para ella* lo que es adecuado para la «esencia humana».

Feuerbach, ciertamente, no es materialista (ni Stirner dice que lo sea, sino que habla solamente de su materialismo revestido de las propiedades del idealismo); no es materialista, pues aunque se imagina estar hablando del hombre real, no está hablando de él. Tampoco es idealista, pues aunque habla constantemente de la esencia del Hombre, de una idea, se imagina, sin embargo, estar hablando de la «esencia humana sensible». Afirma que no es idealista ni materialista, y se lo concedemos. Pero también le concedemos lo que él mismo pretende ser y por lo que se hace pasar al final: a saber, «hombre común, comunista». Como tal lo había caracterizado ya Stirner (por ejemplo, página 413).

Lo que habría sido el único punto importante, a saber, la afirmación de Stirner de que la esencia del Hombre no es la esencia de Feuerbach ni de Stirner ni de otro hombre cualquiera, lo mismo que los naipes no son la esencia del castillo de naipes, ese punto Feuerbach lo elude, o más bien ni siquiera lo sospecha. Se aferra, sin inmutarse en absoluto, a sus categorías de la especie y del individuo, de Yo y Tú, del Hombre y de la esencia humana.

Hess

Hess tiene «a sus espaldas la evolución histórica de la filosofía alemana», pero en el folleto *Los últimos filósofos* tiene delante «la evolución alejada de la vida de los "filósofos" Feuerbach. B. Bauer y Stirner», y gracias a su propia evolución, que no está alejada de la vida, sabe a ciencia cierta que aquella «tenía que abocar a semejante *sinsentido*». Pero ¿acaso una evolución alejada de la vida no es un «sinsentido»? ¿Y una evolución que no esté alejada de la vida no es asimismo un «sinsentido»? Pero no: tiene sentido, ya que halaga al sentido de la muchedumbre, que siempre se imagina a un filósofo como a un hombre que no entiende nada de la vida.

Hess empieza como sigue: «A nadie se le ocurre afirmar que el astrónomo sea el sistema solar que él ha conocido. Y, sin embargo, el hombre individual que ha conocido la naturaleza y la historia es, según nuestros últimos filósofos alemanes, la especie y el todo». ¿Y qué si eso tampoco se le ocurriese a nadie? Pues ¿quién ha dicho que el hombre individual es la especie porque haya «conocido» la naturaleza y la historia? Lo ha dicho Hess y nadie más.

Aduce como testimonio también un pasaje de Stirner, que es este: «Así como el hombre particular es la naturaleza entera, así es también la especie entera». ¿Acaso dice Stirner que al hombre particular le sea preciso haber previamente *conocido* algo para ser la especie entera? Bien al contrario. Hess, este hombre particular, es efectivamente la especie «hombre» entera y puede servir, en carne y hueso, de testigo a la afirmación de Stirner. Pues ¿qué sería Hess si no llegara ni a ser perfectamente hombre? ¿Qué sería él si le faltara siquiera un ápice para ser hombre? Sería cualquier cosa menos un hombre: acaso un ángel, un animal o una imagen parecida a un hombre, pero solo puede ser un hombre a condición de ser hombre perfecto. El hombre no puede ser más perfecto de lo que es Hess: no hay hombre más perfecto que Hess: Hess es el hombre perfecto, o, si gustan de oír un superlativo, el hombre perfectísimo. En Hess está todo, todo lo que pertenece al hombre; a Hess no le falta el menor titulo de lo que hace que el hombre sea hombre. Lo mismo es el caso, desde luego, de cualquier ganso, de cualquier perro y de cualquier caballo.

¿Así que no habrá hombre más perfecto que Hess? En Unto que hombre, ninguno. En tanto que hombre. Hess es tan perfecto como… cualquier hombre, y la especie hombre no contiene nada que Hess no contenga también: la lleva encima toda entera.

Otro hecho muy distinto es que Hess no solo es hombre, sino un hombre de todo punto *único*. Esa unicidad no redunda nunca, sin embargo, en beneficio del Hombre, dado que el hombre no puede hacerse más perfecto de lo que es.

No queremos extendemos más por ahora, ya que con lo dicho basta para mostrar cuán convincentemente puede Hess, con un mero «sistema solar conocido», dejar convicto de «sinsentido» a Stirner. De manera aún más palmaría descubre el «sinsentido» de Stirner en la página 11 de su folleto, y luego exclama satisfecho: «¡Esta es la lógica de la nueva sabiduría!».

Las exposiciones que ofrece Hess acerca de la evolución del cristianismo, como visiones históricas socialistas que son, no son relevantes aquí: sus caracterizaciones de Feuerbach y de B. Bauer son en todo momento tales como ha de darlas alguien que «deja de lado a la filosofía».

Acerca del socialismo dice que «toma en serio la realización y negación de la filosofía: no solo declara que es preciso negar la filosofía como mera doctrina y *realizarla* en la vida social, sino que además dice *cómo* hacerlo». Podría haber añadido que el socialismo quiere «realizar» no solo la filosofía, sino también la religión y el cristianismo. Nada más fácil que eso cuando uno, como Hess, conoce la vida, y sobre todo la miseria de la vida. El fabricante

Hardy de *El Judío errante*[39] se muestra muy accesible a las enseñanzas de los jesuitas cuando se encuentra en la miseria, sobre todo en el instante en que se hace repetir las mismas enseñanzas, solo que en forma «humana» y halagüeña, por el sacerdote «humano» Gabriel. Esos Gabrieles son más dañinos aún que los Rodin.[40]

Del libro de Stirner cita Hess un pasaje (página 341) y deduce del mismo que Stirner no tiene nada que «objetar al egoísmo práctico existente, excepto que le falta la conciencia del egoísmo». Pero Stirner no dice en absoluto que, como Hess le hace hablar, «todo el error de los egoístas consiste hasta ahora en no tener conciencia de su egoísmo». Stirner dice, en el pasaje citado: «… con tal que haya conciencia de ello». Conciencia ¿de qué? No del egoísmo, sino de que no es pecado echarles la mano a las cosas. Y luego, después de haber tergiversado las palabras de Stirner, dedica Hess el segundo párrafo entero a la polémica contra el «egoísmo consciente». Stirner dice, en medio del pasaje citado por Hess: «Y es que eso hay que saberlo: que aquel procedimiento de echarles la mano a las cosas no es nada despreciable, sino que es la acción pura del egoísta *que está de acuerdo consigo mismo*». Eso Hess lo omite, porque del egoísta que está de acuerdo consigo mismo no entiende nada más de lo que había dicho ya Marx (por ejemplo, en los *Anales Franco-Alemanes*)[41] acerca del mercader y de los derechos humanos universales; Hess lo repite, pero sin alcanzar ni una pizca de la sutil destreza de su precursor. El «egoísta consciente» de Stirner no solo no está apegado a la conciencia del pecado, sino tampoco a la conciencia del derecho ni a la conciencia de los derechos humanos universales.

Hess despacha a Stirner como sigue: «No, so niñato sabihondo: yo no creo ni amo para gozar, sino que amo por amor, creo por el placer de crear, por impulso vita], por un impulso inmediato de la naturaleza. Cuando amo para gozar, entonces no solo no estoy amando, sino que tampoco estoy gozando», etc. ¿Acaso niega Stirner en algún momento semejantes trivialidades? ¿No es más bien que Hess le endilga ese «sinsentido» para poder llamarlo niñato sabihondo? Y es que eso de «niñato sabihondo» es el juicio definitivo al que llega Hess, y que repite al final. Con semejantes juicios definitivos consigue «tener *a sus espaldas* la evolución histórica de la filosofía alemana».

Según Hess (página 14), «la especie se divide en individuos, familias, tribus, naciones y razas». Esa división, dice, «esa alienación es la primera forma de existencia de la especie. Para llegar a la existencia, la especie tiene que individualizarse». ¿De dónde sabrá Hess lo que «tiene que hacer la especie? La «forma de existencia de la especie», la «alienación de la especie»,

la «individualización de la especie», todo eso lo saca de la filosofía que tiene *a sus espaldas*, y para colmo comete su querido «robo con asesinato», «robando», por ejemplo, a Feuerbach, y, al mismo tiempo, «asesinando» todo lo que haya en ello de filosofía genuina. Precisamente de Stirner podría haber aprendido que la frase pomposa de la «alienación de la especie» es un «sinsentido»; pero ¿de dónde iba a sacar las armas para atacar a Stirner, si no de la filosofía que tiene a sus espaldas, y, naturalmente, mediante un robo con asesinato socialista?

Hess concluye el segundo párrafo con el descubrimiento de que «el ideal de Stirner es la sociedad burguesa que absorbe en sí al Estado». Hegel ha demostrado que el egoísmo tiene su hogar en la sociedad burguesa. Si uno tiene, pues, la filosofía hegeliana a sus espaldas, sabe también, gracias a esa filosofía que tiene detrás, que alguien que «recomienda» el egoísmo tiene por ideal a la sociedad burguesa. Más adelante habrá ocasión de hablar en detalle de la sociedad burguesa; entonces se mostrará que esta no es la morada del egoísmo, al igual que la familia no es la morada del desinterés. Su sentido es, por el contrarío, la *vida comercial*, una vida que pueden llevar unos santos y de manera sagrada (como sucede generalmente hoy en día) lo mismo que unos egoístas y de manera egoísta (como hoy sucede solo en el caso de muy pocos y a escondidas). Stirner no tiene el menor apego a la sociedad burguesa, y en modo alguno piensa ensancharla hasta que devore al Estado y a la familia. Si Hess podía sospechar semejante cosa, es porque se le acercaba con categorías hegelianas.

Desinteresado como es. Hess ha dado en la gracia de usar un recurso peculiar, lucrativo y provechoso, dando a entender repetidamente que los pobres berlineses importan su sabiduría de Renania, léase de Hess y de los socialistas de allá, acaso también de Francia, pero, con lo estúpidos que son, desgraciadamente estropean esas bonitas cosas. Así dice, por ejemplo: «Últimamente *entre nosotros* se ha hablado tanto del individuo de carne y hueso, del hombre real y efectivo, de la realización de la idea, que no hemos de sorprendernos de que la noticia de ello haya llegado hasta Berlín, donde ha despertado de su bienaventuranza a algunas cabezas filosóficas. Pero las cabezas filosóficas han entendido el asunto *a lo filósofo*». Debíamos mencionarlo para contribuir, en lo que de nosotros depende, a difundir una fama bien merecida; añadiremos que también en la *Rheinische Zeitung* se «hablaba» ya mucho del hombre real y cosas por el estilo, aunque no fuera «últimamente», y por lo demás únicamente por el corresponsal renano.[42]

Acto seguido, Hess quiere conseguir «que el filósofo conciba lo que él entiende por hombre vivo y real». Al querer conseguir que se *conciba*, delata que su hombre real es un *concepto*, lo que es decir que no es un hombre real. Hess mismo es ciertamente un hombre real, pero lo que Hess *entiende* por hombre real, eso dejémoslo correr, dado que en Renania («entre nosotros») ya se está *hablando* lo bastante de ello.

Stirner dice: «Si consumes lo sagrado, entonces lo has convertido en propiedad, ¡Digiere la hostia, y te la has quitado de encima!». Hess replica: «¡Como si no lleváramos toda la vida consumiendo nuestra propiedad sagrada!». Si, consumíamos la propiedad como algo sagrado, como propiedad *sagrada*; pero no consumíamos lo que tiene de sagrado. Stirner dice: «Si consumes *lo sagrado* (Hess no gasta demasiados miramientos, y en lugar de "lo sagrado" le hace decir "propiedad sagrada"), entonces lo has convertido en propiedad», lo que es decir: entonces lo sagrado es para ti un algo (una inmundicia, por ejemplo) que puedes arrojar a la basura.

Hess hace decir a Stirner: «La razón y el amor carecen de toda realidad». ¿Acaso Stirner no habla de *mi* razón, de *mi* amor? La razón y el amor son reales, o tienen «realidad», en mí.

«No debemos desarrollar desde dentro nuestra esencia, nuestras cualidades», dice supuestamente Stirner. Tu esencia sí puedes desarrollarla, pero «nuestra esencia», la «esencia humana», eso es otra cosa, de la que trata toda la primera parte del libro. No obstante. Hess no distingue entre tu esencia y nuestra esencia, en lo cual sigue a Feuerbach.

A Stirner se le reprocha que no conoce del socialismo más que los rudimentos, y aun esos «solo de oídas, pues de lo contrarío debería saber, por ejemplo, que el propio comunismo que se sitúa en el terreno de la política se ha dividido ya desde hace mucho en los opuestos del egoísmo (*intérèt personel*) y del humanismo (*dévouement*)». Esa oposición puede ser importante para Hess, que quizá sepa mil cosas más acerca del socialismo que Stirner, aunque este ha entendido mejor lo que es el socialismo; para Stirner es secundaría, y solo le habría parecido significativa si pensara acerca del egoísmo de manera tan confusa como Hess.

Por lo demás, que Stirner «no sabe nada de la sociedad» es evidente sin más para todos los socialistas y comunistas, y no hace falta que venga Hess a demostrarlo. De haber sabido de ella, ¡cómo se habría atrevido a escribir contra su santidad, y para colmo tan pormenorizadamente y sin miramientos como lo hizo!

Hess escribe: «La oposición de Stirner al Estado es la vulgar oposición de los burgueses liberales, que le echan la culpa al Estado cuando el pueblo se empobrece y se muere de hambre». Lo acertado de ese juicio, que no requiere justificación alguna, sin duda lo comprenderá al instante cualquiera que no haya leído el libro de Stirner.

Hess apostrofa a Stirner como sigue: «¡Único, tú eres grande, eres original, eres genial! Pero me gustaría ver tu "asociación de egoístas", aunque sea sobre el papel. Como ese placer no me ha sido dado, me permito caracterizar la auténtica *idea* de tu asociación de egoístas». Hess quiere caracterizar la «idea» de esa asociación, y la caracteriza diciendo, apodícticamente, que es «la idea de querer introducir ahora en la vida la forma de egoísmo más grosera y brutal, el *salvajismo*». Visto que le importa la «idea» de esa asociación, se entiende que quiera verla sobre el papel. Como no sabe ver en el Único nada más que una idea, una categoría, así es natural que esa asociación, cuyo punto vital es precisamente el Único, se le convierta en idea también. ¿Y qué si ahora le repitiéramos a Hess sus propias palabras? «Últimamente se ha hablado entre nosotros del Único, y la noticia de ello ha llegado hasta Colonia; pero la cabeza filosófica de Colonia ha entendido el asunto *a lo filósofo*», haciéndose de él una «idea».

Con todo, Hess continúa demostrando que «toda nuestra historia no ha sido hasta ahora nada más que la historia de asociaciones egoístas, cuyos frutos todos conocemos: la esclavitud antigua, la servidumbre romántica y la servidumbre moderna, universal y de principio». Para empezar, Hess pone «asociación egoísta» en lugar del término de Stirner «asociación de egoístas»; en fin, ¿para qué andar con tantos miramientos? A los lectores que él quiere convencer (pues bien se ve en el prólogo a qué clase de gente tiene que convencer: a saber, a varones que atribuyen unas obras como las de B. Bauer a una «instigación de la reacción», o sea unas cabezas sobremanera despabiladas y políticas), a esos lectores seguramente les parece inmediatamente cierto e indudable que aquellas eran unas «asociaciones egoístas». Pero una asociación en la que los más se dejan estafar sus intereses más naturales y más patentes, ¿acaso es una asociación de egoístas? ¿Se han asociado unos «egoístas» allí donde uno es esclavo o siervo de otro? Desde luego que hay egoístas en tal sociedad, y en este sentido podríamos llamarla con cierta verosimilitud una ««asociación egoísta»; pero los esclavos ciertamente no han buscado por egoísmo esa sociedad: bien al contrarío, en lo más hondo de sus corazones egoístas están en contra de esas bonitas «asociaciones», como las llama Hess.

Unas sociedades en las que las necesidades de unos se satisfacen a costa de otros, unas sociedades en las cuales, por ejemplo, unos pueden satisfacer la necesidad de descanso a costa de que los otros tengan que trabajar hasta el agotamiento; en las que unos se dan a la buena vida a costa de que otros vivan en la miseria, hasta morirse de hambre; en las que unos viven en medio del lujo y del derroche porque otros son un necios como para pasar hambre, etc.: esas las llama Hess asociaciones egoístas: y como a él no le acosa la «policía secreta de su conciencia crítica», llega, tranquilamente y sin hacer caso de la policía, al extremo de identificar esas asociaciones egoístas suyas con la asociación de egoístas de Stirner. Es cierto que Stirner emplea también la expresión «asociación egoísta»: pero esta, en primer lugar, queda explicada por «asociación de egoístas», y, en segundo lugar, es acertada; en cambio, lo que Hess llama con ese nombre es, por el contrarío, una sociedad religiosa, una parroquia a la que se le impone un respeto sagrado mediante el derecho, la ley y todas las formalidades o ceremonias de la justicia.

Otra cosa sería, desde luego, si Hess no quisiera ver las asociaciones egoístas sobre el papel, sino en la vida. Fausto se encuentra en medio de tales asociaciones cuando exclama: «Aquí soy hombre, aquí lo puedo ser»;[43] y Goethe lo pone incluso por escrito. Si Hess mirara atentamente la vida real, de la que tan elevada opinión tiene, vería centenares de esas asociaciones egoístas, de las cuales algunas pasan rápidamente, otras permanecen. Quizá en este instante se estén juntando delante de su ventana unos niños formando corro para jugar: que los observe, y verá unas alegres asociaciones egoístas. Quizá tenga Hess un amigo, una amada; entonces acaso sabrá cómo un corazón se junta a otro, cómo dos corazones se asocian de manera egoísta para disfrutar el uno del otro, y cómo ni uno ni otro «sale perdiendo» con ello. Quizá se encuentre por la calle con unos compañeros que le invitan a acompañarles a una taberna: ¿irá con ellos para hacerles un favor abnegado, o se «asocia» a ellos porque espera pasar un rato placentero? ¿Tendrán que darle ellos las gracias por el «sacrifirio», o sabrán que están formando juntos por un rato una «asociación egoísta»?

Desde luego que Hess no sabrá ver lo que esos ejemplos triviales tienen de profundamente significativo, ni sabrá ver el abismo que los separa de las sociedades sagradas, y aun de la «sociedad humana y fraternal» de los santos socialistas.

Hess dice de Stirner que está «constantemente acosado por la policía secreta de su conciencia crítica». ¿Qué quiere decir eso sino que Stirner, cuando critica, no pretende criticar al tuntún ni desbarrar, sino criticar

realmente? Pero Hess quisiera demostrar con eso lo justificado que está en no saber hallar ninguna diferencia que valga entre Stirner y B. Bauer. Pero ¿es que Hess ha sabido ver alguna vez alguna diferencia, como no sea entre los santos socialistas y los «mercaderes egotistas»? Y aun esa diferencia, ¿acaso es más que una diferencia de énfasis? ¿Qué falta le hace, pues, buscar una diferencia entre B. Bauer y Stirner, visto que la crítica es, sin duda, crítica? Y en fin de cuentas, se pregunta uno, ¿qué falta le hace a Hess ocuparse de unos tipejos tan raros, en los que difícilmente sabrá jamás encontrar un sentido, como no sea endilgándoles el suyo, como ha hecho en su folleto, y que, por consiguiente, como dice en el prólogo, «tenían que abocar a un sinsentido»? ¿Para qué, teniendo por delante tan ancho y humano campo de humanísima actividad?

Para terminar, no estará de más recordar a los recensores la crítica del *Anti-Hegel* por Feuerbach, página 4.[44]

El mandato revocable

CUANDO EN TIEMPOS CONVULSOS y proclives a la violencia se reúne una asamblea de diputados del pueblo, entonces se hace oír fácilmente el temor de que las inquietas masas de la capital puedan perturbar la tranquilidad de las deliberaciones o incluso reventar la entera asamblea. ¿De dónde viene la incitación a tales actos violentos? ¿No nace acaso del hecho de que la vía legal no está lo bastante abierta? Cuando las masas populares revientan una asamblea, lo hacen porque carecen de medios para disolverla por la vía legal. El príncipe que puede disolver una asamblea no siente la tentación de reventarla; sería un golpe violento sin necesidad alguna. Del mismo modo, el pueblo preferiría recurrir a los medios legales, si estuviesen a su alcance, antes que hacer uso del derecho del más fuerte.

En efecto, el pueblo carece de la competencia de la que goza el príncipe: la competencia de disolver una asamblea cuando se vuelva despótica. Esa carencia ha llevado ya repetidas veces al uso de la violencia. Quizá sea posible encontrarle remedio.

El diputado individual no es un representante del pueblo entero, sino un representante de sus votantes. Al mandarlo a la asamblea como representante suyo, le otorgan la confianza en que actuará para su bien y de acuerdo con sus intenciones. Pero cuando allí se comporta de tal manera que los votantes no vean en él al hombre de su confianza; cuando los votantes caen en la cuenta de que se han equivocado acerca de él y desean tomar otra decisión mejor, ¿no será lo más natural que vuelvan a reunirse y nombren a otro diputado mejor o, cuando menos, deseado por ellos? Pues sería impertinente exigirles que perseveren en un error que se puede subsanar; se dan cuenta de haberse equivocado, y aún no es tarde; o mejor dicho, no sería demasiado tarde, si se estableciera por ley la revocabilidad del elegido.

Si eso no sucede, si los votantes tienen que dejar sus más caros intereses, por todo el tiempo que dure la asamblea, en manos de un hombre que ha sabido ganarse su confianza con engaños y al que luego han hallado indigno, entonces la ley no ha ordenado, como pretende, la elección de un *representante*, sino de un *déspota*. Pues alguien solo puede ser representante mientras sus votantes lo reconozcan como tal, de manera que habrá de dimitir

inmediatamente apenas los votantes le declaren que ya no confían en él y nombren a otro en su lugar. Si es, en cambio, *irrevocable*, es un déspota, puesto que los intereses de sus votantes están enteramente en su *poder*.

Pero eso es justamente lo que no quieren los hombres en una sociedad libre: no quieren que sus asuntos estén en el *poder* de un hombre cualquiera, aun cuando ese hombre actúe y decida de la mejor manera según *sus propias* convicciones. Si la ley no les ofrece ningún amparo contra quien detenta el poder, si tienen que sometérsele por siempre, porque, creyendo erróneamente que estaban eligiendo a un representante, han instaurado a un detentador del poder y de la fuerza, entonces la incitación a la violencia viene dada por el defecto de la ley; pues allí donde la ley no sirva contra la fuerza, no es de extrañar que se expulse a la fuerza por medio de la fuerza.

Por consiguiente, parece necesario que la disolución de la cámara, que incumbe al príncipe, se complemente con la revocación de los diputados como derecho permanente de los votantes: esta es el complemento indispensable de aquel derecho del príncipe. Como este protege al príncipe ante el despotismo de la cámara, así la competencia de revocación deberá proteger a los votantes ante el despotismo de sus representantes elegidos. Y para que la revocación no deje de surtir efecto, para que no llegue «demasiado tarde», será preciso que de toda decisión de la cámara que los revocantes desaprueben se reste el voto del revocado, de manera que la decisión misma quedará nula apenas los votantes revocados sean tantos que el número de quienes la hayan votado se convierta en minoría.

Solo a condición de proceder así podrá decirse que las decisiones de la cámara se toman conforme a la voluntad de la mayoría del *pueblo*, mientras que en el caso de la irrevocabilidad hay que decir que las decisiones se han tomado solamente conforme a la voluntad de la mayoría de la *cámara*, es decir, de los detentadores irrevocables del poder.

Imperio y Estado

Berlín, a finales de agosto [1848]

El clamor que pide que los Estados alemanes particulares se acaben fundiendo en el Imperio Alemán no está aflojando en absoluto, como para que pueda tomarse tal pedido por un devaneo pasajero, sino que se está haciendo oír con más fuerza de día en día, y no se acalla ni tan siquiera en boca de quienes están descontentos con el irresponsable regente del Imperio[45] y con la entera Asamblea Nacional alemana.[46] ¿Qué hay al fondo de ese deseo?

La gente se hace ideas muy diversas de lo que debería ser el Imperio Alemán. Unos prefieren entenderlo como una confederación de Estados, otros como un Estado federal, otros más como un Estado alemán propio. Eso vendría a ser, en cualquier caso, lo mismo que ya son ahora, en pequeño, los Estados particulares de Alemania, solo que a mayor escala: un Estado y no un Imperio, un Estado alemán y no un Imperio alemán. Es cierto que, sintiendo atinadamente que no es lo mismo Imperio que Estado, se ha adoptado el término «Imperio» para la Alemania unificada: pero tan poca conciencia se tiene del contraste que en el mismo aliento se exclama: «¡Queremos formar un *Estado* alemán unificado!».

Y, sin embargo» ese anhelo de un Imperio unido parece que ha nacido justamente de un hartazgo del Estado, de la vida estatal y de la formación de Estados. ¿Qué otra cosa es el Imperio sino, para decirlo con otra palabra más elocuente, un *paisanaje*? Los tratos dentro de un imperio son tratos de paisanaje, tratos de paisano a paisano. El hannoveriano que viaja a Múnich quiere encontrar no solo ciudadanos bávaros, sino paisanos, y lo mismo al revés. El interés del Imperio y de sus ciudadanos es el de los tratos pacíficos entre paisanos; los ciudadanos de un imperio siguen siendo paisanos unos de otros y, como tales, pueden tener entre sí unas óptimas relaciones, sin compartir a la vez en modo alguno unas mismas convicciones. No así los ciudadanos de un Estado. El vínculo que une a los ciudadanos de un Estado no es el del paisanaje, sino el de las convicciones compartidas; el Estado, o la sociedad estatal, es una *comunidad de convicciones*. En eso, como en todo, el Estado se asemeja a la Iglesia, solo que el Estado es comunión de las convicciones, mientras que la Iglesia es comunión de la fe.

Estado e imperio son, por tanto, diferentes en toda su esencia, dado que el uno presupone, para subsistir, unas convicciones compartidas, mientras que el otro no presupone nada más que cierto acomodamiento entre paisanos y el carácter pacífico de los tratos recíprocos. Si el Estado no puede tolerar en sus ciudadanos ninguna convicción que se le oponga, el Imperio, en cambio, está al abrigo de las más hondas divergencias de convicción; un Estado monárquico, por ejemplo, en el cual una gran parte de los ciudadanos mudara de convicción y manifestara unas convicciones republicanas, correría la misma suerte que una Iglesia en la que cundiera la herejía: o bien tendrá que expulsar y exterminar a los disidentes, como hizo la Iglesia con los heterodoxos o herejes, o bien habrá de perecer. De modo parecido a como la Iglesia se sostiene solo por la ortodoxia o recta fe, el Estado solo se sostiene por la recta convicción: y así como la Iglesia, por su propio interés, no puede ser tolerante con la herejía, así el Estado se destruiría a sí mismo si gastara indulgencias con las «malas convicciones», tolerando, por ejemplo, una «mala prensa». Y una mala prensa es aquella que en una república expresa convicciones [monárquicas, en una monarquía][47], antimonárquicas, lo mismo que en una Iglesia luterana es un mal sacerdote, indigno de su estado, quien adultera la fe luterana, o en una Iglesia católica quien predica una fe contraria al catolicismo.

Ante esas mismas cuestiones el Imperio, en cambio, se comporta con entera indiferencia, ya que no exige al ciudadano imperial ninguna *convicción*, sino únicamente una *conducta* pacífica; que sus ciudadanos abriguen, por lo demás, convicciones monárquicas o constitucionalistas o republicanas, etc., le importa tan poco como al Estado (y, por ejemplo, a Federico el Grande, que era estadista de cuerpo entero) le importa la fe confesional de los ciudadanos o «de qué manera quiera salvarse cada uno».[48] Si, por ejemplo, los anhaltinos[49] quisieran formar entre ellos una república, entonces el Imperio, como tal Imperio, nada tendría que objetar a la constitución de esa comunión de convicciones republicanas, lo mismo que no interpondría su veto si los anhaltinos cambiaran de confesión y se hicieran católicos. Solo si desconoce qué es el Imperio, a diferencia del Estado, puede dejarse llevar el regente del Imperio a cometer el mismo error en que incurrieron aquellos príncipes que vigilaban la fe de los ciudadanos de sus Estados y oprimían la libertad religiosa. Si mantiene, en cambio, el significado del Imperio en su pureza, entonces los príncipes pasarán a ser, respecto al Imperio y a su regente, lo que los prelados de la Iglesia son respecto al Estado y al jefe del Estado; como estos son los centros de aquellos

creyentes a los que su fe congrega en torno a esos centros, así los príncipes serán los centros de aquellos convencidos que, en virtud de sus convicciones, necesiten tales centros.

Esa diferencia esencial entre Imperio y Estado parece ser la causa del anhelo, cada vez más generalizado, de que los Estados particulares se fundan en el Imperio. Es la aspiración a la *libertad* de poder abandonar impunemente la unión de los Estados o la ciudadanía estatal o, en otras palabras: ser ciudadano del Imperio sin tener que ser ciudadano de un Estado. Ese anhelo, ciertamente, no va a encontrar tampoco en el Imperio su plena satisfacción; pero, entre tanto, cree a lo menos hallar en él, contra el despotismo de la ciudadanía estatal, el mismo amparo que el Estado brindaba a los agnósticos contra el despotismo de un clero intolerante.

Por lo demás, los memorandos que van llegando desde todas partes se expresan todavía de manera muy imperfecta acerca de la materia que aquí estamos tratando, mostrando más empeño en la disolución del Estado prusiano que imparcial comprensión del asunto. Por consiguiente, hacen al Estado a veces reproches del todo injustificados. Así se lee, por ejemplo, en uno de los más desenvueltos entre los memorandos dirigidos a la Asamblea Nacional prusiana, procedente del distrito de Reichenbach (Silesia):

> Un Estado prusiano ha existido hasta ahora solo como un conglomerado de territorios arbitrariamente unidos por contratos de compra y conquistas, con los súbditos reducidos a servidumbre de gleba, como propiedad privada, Señorío o fideicomiso de una familia, pero no como libre comunidad de derecho de un pueblo.

Eso es tan falso como si se dijera que una comunidad eclesiástica o de fe no es más que un «conglomerado». El Estado prusiano se componía, por el contrario, de personas que habían prestado todas un mismo juramento de fidelidad, o que profesaban una misma convicción, la de la fidelidad a su príncipe. Era un vínculo espiritual, un vínculo de convicción, el que los unía a todos, y contra el cual solo en marzo de este año se ha protestado por algunas partes de manera clara y abierta. No menos falso es lo siguiente:

> Nunca ha habido un pueblo específicamente prusiano; pues la unificación forzosa de varias poblaciones alemanas en un conjunto de súbditos de la dinastía soberana de Prusia evidentemente no basta para constituir un pueblo.

Si por pueblo se entiende un colectivo unido por un origen común, una nación, es cierto que no ha habido un pueblo prusiano, como tampoco hay, en el fondo, un pueblo británico, debido a los irlandeses, ni un pueblo francés, a causa de los alsacianos y otros; lo que sí hubo es un pueblo, es decir, una sociedad de *ciudadanos del Estado* prusiano, y no menos cierto es que la

dinastía hace de ellos un conjunto estatal, lo mismo que el papa hacía de todos los católicos una gran comunidad eclesiástica unida.

> Ya no somos prusianos —dice el memorando— porque ya no somos súbditos del rey absoluto de Prusia, ni puede ser nuestro deseo permanecer en tal condición sin ninguna garantía de una determinación racional ni por el interés de la continuidad de nuestra dinastía. Háyase nombrado al regente del Imperio de manera responsable o irresponsable[50], y aunque a tu condición principal de hombre de provecho y hombre de confianza de toda la nación alemana se añada la de ser, por casualidad, príncipe austríaco; no ha sido elegido como tal; nosotros lo aclamamos solo como a hombre noble y de provecho; solo porque encarna la idea de la unidad de Alemania y, por tanto, es el primer punto firme en la construcción de los cimientos de nuestra libertad nacional.

Eso suena todavía como si los autores del memorando no anhelaran nada más que un *Estado más grande*, un Estado nacional. No entienden que no es tanto la «libertad nacional» como la *libertad de coerción sobre las convicciones* la que los empuja a declarar su defección de la dinastía (es decir, del Estado) y su simpatía por el Imperio.

Deficiencia del sistema industrial

ASÍ COMO FUE FRÍVOLA e imprudente la promesa del gobierno provisional de Francia, que el 25 de febrero no pidió más que dos días para devolver al pueblo «la tranquilidad que crea trabajo», así son también interminables los reproches que poco después se le hicieron y que se le siguen haciendo a diario. Los principales delitos que se le imputan son los talleres nacionales y la reducción de la jornada laboral. Son, indudablemente, dos medidas que, bajo las actuales condiciones económicas, no pueden dar fruto ni sostenerse. Pero si ahora los burgueses se quejan de esa manera de «mimar a los trabajadores» y le echan toda la culpa al gobierno, parece que se están sulfurando en demasía. Durante los primeros días que siguieron a la revolución de febrero, los mismos burgueses procuraron aplacar las pasiones salvajes de los trabajadores, y de buena gana ofrecían sacrificios para «devolver al pueblo la tranquilidad que crea trabajo». Y por el momento aquellos «mimos» restablecieron efectivamente cierta tranquilidad y hacían esperar que se fuera a ganar tiempo. Así que a esos mismos burgueses, que hoy los ven como un delito del gobierno, por entonces no debían de parecerles tan repugnantes, sino más bien un expediente bienvenido para capear el temporal del asalto proletario.

Entonces ¿en qué consiste la actual clarividencia de los vituperadores? En nada más, sin duda, que en haberse dado cuenta de que las actuales condiciones económicas son incompatibles con la institución de los talleres nacionales y con la jornada laboral reducida. Los talleres nacionales arruinan a la industria privada y requieren sumas exorbitantes de dinero de los fondos del Estado. Así se ha calculado, por ejemplo, que el trabajo de explanación de tierras, que debía costar cuarenta céntimos por metro cuadrado, ha venido a costar ocho francos, y que un jornal de dos francos solo rendía trabajo por valor de diez céntimos: que los zapateros empleados en esos talleres entregaban zapatos de a ocho francos, que luego se vendían a entre cuatro y seis francos, arruinando así las ventas de los trabajadores independientes, etc. Todo eso es patente y condena a los talleres nacionales.

Y, con todo, si bien han resultado inservibles las nuevas instituciones con las que el gobierno provisional pensaba paliar los males existentes, no se

sigue de ello en modo alguno que se pueda volver al viejo sistema industrial tal como se había desarrollado desde la primera revolución hasta su más alto florecimiento; pues, por más que se alabe ese sistema, no se puede negarle una deficiencia enorme, a lo menos en lo que a sus resultados se refiere. Desde hace sesenta años, aproximadamente, ese sistema ha tenido libertad para desplegarse, y ¿cuál es hoy el resultado final? ¡Una inmensa indigencia y miseria de la vasta mayoría de los hombres! Según una comparación entre los años 1805 y 1848, publicada en el n.º 215 de este periódico bajo el título «Resultados comerciales», en Prusia el consumo medio de trigo y carne no se ha incrementado apenas a lo largo de ese dilatado lapso de tiempo, e incontables hombres siguen, hoy como entonces, privados de todo consumo de carne; lo que es decir que no han mejorado nada con el «prodigioso florecimiento de la industria». Esa es la mácula de ese sistema, y a la vez el motivo por el cual el gobierno provisional de Francia adoptó unas medidas equivocadas (pues el sistema tuvo los mismos efectos en todas partes, en Francia como en Prusia). La culpa no la tiene el gobierno, sino el sistema. Pues ese mismo sistema había creado, hasta el febrero de 1848, la situación de penuria con la que se encontró el gobierno provisional, y que los trabajadores trataron de sacudir cuando, con la revolución política, les parecía haber llegado el instante propicio. Por consiguiente, si los actuales representantes del pueblo francés creen que pueden restablecer el orden volviendo al viejo sistema, sin ninguna modificación esencial, entonces están más equivocados todavía de lo que estaba el gobierno provisional, que por lo menos se daba cuenta de lo insostenible de aquella situación de penuria. Francia tiene bastantes recursos naturales como para alimentar a sus habitantes infinitamente mejor de lo que se ha hecho hasta ahora; y eso los franceses hoy lo perciben. Y dado que presienten esa posibilidad, y sus socialistas no cesan de abrirles los ojos al respecto, es esfuerzo vano querer hacerlos volver a su antigua frugalidad. Exigirán con cada vez más insistencia que Francia los alimente bien porque *puede* alimentarlos bien, con tal que se la administre de manera adecuada. En otras palabras, exigirán una *nueva economía*, un nuevo sistema económico, cuyo artículo primero será una transformación de la agricultura tal como hasta ahora se la conoce. Francia puede ofrecer más para el bienestar de sus hijos; por tanto, debe ofrecer más. De esa exigencia, por lo que parece, los hijos de Francia ya no desistirán.

El bazar

LA INDUSTRIA, AMENAZADA DE ruina por la situación actual y, en particular, por el hundimiento del crédito, que es su consecuencia, ha dado un grito de socorro, y el gobierno prusiano creyó corresponder a ese grito mediante la creación de cajas de préstamos. Se puso en circulación un papel moneda, los llamados billetes de caja de préstamos, por valor de diez millones de táleros, con el cual, a cambio de una fianza garantizada en mercancías o valores, deben concederse unos empréstitos de hasta la mitad del valor de la fianza. Ese instituto, sin embargo, no cumple el propósito al que está destinado. Pues, en primer lugar, el deudor sale perjudicado, en tanto que, al empeñar sus mercancías, no puede ya disponer de las mismas, con lo cual estas pueden fácilmente devaluarse antes que devuelva el préstamo; por otra parte, el Estado, que concede el préstamo, corre el riesgo de impago de la deuda, y en la consiguiente venta forzosa solo raras veces recuperará el dinero que había adelantado; y en fin, se perjudica al comercio en general por cuanto en las subastas las mercancías se venden a precios ínfimos, lo cual ejerce una presión a la baja sobre todo el mercado.

La ponderación de esos inconvenientes ha impulsado al comerciante Neumann a insistir, en un breve escrito (*Die Reorganisation des Handel durch die Erweiterung des Instituts der Darlchnscassen zu einem Central-Handels-Bazar* [«La reorganización del comercio mediante la ampliación del instituto de las cajas de préstamos a un bazar central de comercio»], Reuter & Stargardt, Berlín), en la transformación del instituto, proponiendo convertirlo de mera institución de préstamos en depósito central de comercio. Las mercancías almacenadas, que ahora están sustraídas a la circulación, deberían quedar disponibles para la venta, bajo la supervisión especial del instituto de préstamos, de modo que puedan valorizarse en cualquier momento, cuando se presente la ocasión adecuada, en beneficio del prendador. Como de ese modo se les daría a los comerciantes una ocasión de obtener dinero por el empeño de sus mercancías sin que estas queden sustraídas al mercado, con lo cual además se le ofrecerían al comerciante unas ventajas que no tendrían por contrapeso un perjuicio mayor, mientras que el disfrute de tales ventajas no perjudicaría al crédito, muchos comerciantes

podrán hacer uso de ese instituto y lo harán, ante todo los fabricantes, a los que se eximiría así de la parte más dificultosa de su negocio, la que más menoscaba una fabricación cuidadosa. Con esa participación de muchos y en la más amplia medida, el Estado se procurará unas rentas muy considerables, y el instituto llegará a ser lo que, en efecto, debe ser por su propia determinación: el centro del comercio de todo el Estado.

No hay duda de que solo con la constitución de un bazar, que sería una suerte de exposición comercial permanente, como aquí se propone, el instituto podrá rendir el beneficio que está destinado a producir. Es cierto que un tal bazar beneficiaría mayormente, por lo primero, solo a la capital y acaso a alguna que otra ciudad importante, que se convertirían en centros del comercio. A menor escala, sin embargo, podrían también otras ciudades instituir sus propios bazares públicos y con tal asociación, apoyada por préstamos, ya sea del Estado, ya de los propios socios, sacar mejor partido de lo que era posible hasta ahora en la venta al por menor.

El comercio al por mayor saldría ciertamente perjudicado, y el autor lo admite. Pero considera, según dice, que esa repercusión sobre el comercio mayorista hace aún más recomendable su proyecto. El comercio mayorista en su forma actual se ha vuelto obsoleto. Ese comercio debe ser el intermediario entre productores y consumidores y cumplir esa función de la manera más rápida y eficaz: lo que no hace en su forma actual, sino que se adhiere a la fabricación como un parásito y la encarece entre un diez y un quince por cien, lo cual incrementa en otro tanto la dificultad de competir con otros países. Con razón se apoya y se fomenta el maquinismo por todos los medios posibles (por ejemplo, mediante patentes, etc.); pero por más que este haya de considerarse una bendición para la humanidad y merezca todos los estímulos, también es cierto que con las máquinas solo se facilitan algunos métodos particulares de fabricación y, por consiguiente, solo se rebajan los precios de algunos géneros particulares. Con la simplificación del comercio mayorista, en cambio, se reduciría el precio de coste de todas las mercancías, lo cual proporcionaría considerables ventajas a los consumidores sin ocasionar ninguna pérdida a los fabricantes. Los comerciantes mayoristas, en fin, al abandonar su oficio, que se ha vuelto improductivo para el conjunto de la sociedad y, por ende, perjudicial, se sumarán a la clase útil de los productores y ayudarán así a aumentar el bienestar general. En Inglaterra y en Francia, es decir, en los países cuyas industrias son superiores a las nuestras, no existe, en efecto, un comercio al por mayor como el nuestro. En Inglaterra no se conocen ni las ferias ni el sistema de préstamos que rige entre nosotros, las

mercancías de un mismo género se fabrican en determinados distritos, a los que se dirigen, por tanto, los compradores para hacer sus compras, y así los fabricantes venden sus géneros por dinero contante y sonante, en la propia casa o en los mercados próximos, que se celebran cada semana. En Francia se usa una práctica que se aproxima al sistema propuesto por Neumann. Allí todo el comercio se concentra en París, ciudad que constituye el depósito de toda Francia y representa, por así decir, una feria permanente.

Nota sobre la procedencia de los textos

El falso principio de nuestra educación, o humanismo y realismo:

Stirner «Das unwahre Princip unserer Erziehung oder der Humanismus und Realismus», *Rheinische Zeitung* (Colonia), suplementos a los n.os 100 (10 de abril de 1842). 102 (12 de abril), 104 (14 de abril) y 109 (19 de abril). Reproducido en John Henry Mackay (ed.), *Max Stirner's Kleinere Schriften und seine Entgegnungen auf die Kritik seines Werkes: «Der Einzige und sein Eigenthum»*, Berlín, 1898, págs. 9-30; 2.ª ed. revisada y ampliada, Bernhard Zack. Treptow (Berlín), 1914 (reimpr. Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1976), págs. 237-257, y en Max Stirner, *Parerga, Kritiken, Repliken*, ed. de Bernd A. Laska, LSR-Verlag, Nuremberg, 1986; págs. 75-97.

Sobre la obligación de los ciudadanos de pertenecer a alguna confesión religiosa:

«Über die Verpflichtung der Staatsbürger zu irgendeinem Religionsbekenntnis». Manuscrito descubierto y publicado por Gustav Mayer, «Die Anfänge des politischen Radikalismus im vormärzlichen Preussen (Mit einem Anhang: Unbekanntes von Stirner)», *Zeitschrift für Politik* 6 (1913), págs. 1-113, en las págs. 111-113. Reproducido en Stirner, *Parerga…* ed. Laska, págs. 111-116.

Arte y religión:

«Kunst und Religion», *Rheinische Zeitung*, suplemento al n.º 165, del 14 de junio de 1842. Reproducido en Mackay (ed.), págs. 35-46; 2.ª ed., págs. 258-268, y *Parerga…*, ed. Laska, págs. 99-110.

La libertad de oír:

«Die Hörfreiheit», *Rheinische Zeitung*, n.º 263, 20 de septiembre de 1842. Reproducido en Mackay (ed.), 2.ª ed., págs. 94.95.

Los recensores de Stirner:

M. St: «Recensenten Stirners», *Wigand's Vierteljahrsschrift* 3 (1845), págs. 147-194. Reproducido en Mackay (ed.), págs. 111-166; 2.ª ed., págs. 343-396, y *Parerga…*, ed. Laska, págs. 147-205.

El mandato revocable:

«Das widerrufliche Mandat», *Journal des Oesterrrichischen Lloyd* (Trieste). n.º 187, 15 de agosto de 1848. Reproducido en Mackay (ed.), 2.ª ed., págs. 320-322.

Imperio y Estado:

«Reich und Staat», *Journal des Oesterreichischen Lloyd*, n.º 211, 12 de septiembre de 1848. Reproducido en Mackay (ed.), 2.ª ed., págs. 322-327.

Deficiencia del sistema industrial:

«Mangelhaftigkeit des Industriesystems», *Journal des Oesterreichischen Lloyd*, n.º 219, 21 de septiembre de 1848. Reproducido en Mackay (ed.), 2.ª ed., págs. 327-330.

El bazar:

«Bazar», *Journal des Oesterreichischen Lloyd*, n.º 222, 24 de septiembre de 1848. Reproducido en Mackay (ed.), 2.ª ed., págs. 333-336.

Notas

[1] E. von Hartmann, *Philosophie des Unbewussten. Speculative Resultate nach inductiv-naturwissenschaftlicher Methode*, 6.ª ed, Dunckers, Berlín, 1874, pág. 733 («…der Stirneriche Standpunct endgültig überwunden, dem man einmal ganz angehört haben muss, um die Grösse des Fortschritters zu fühlen»). <<

[2] E. von Hartmann. «Nietzsches “neue Moral”, *Preussische Jahrbücher* 67. n.º 5 (1891), págs. 501-521; ampliado en E. von Hartmann, *Ethische Studien*, Haacke, Leipzig, 1898, págs. 34-69. La influencia de Stirner sobre el pensamiento de Nietzsche, tan fervientemente afirmada por unos como negada por otros, nunca ha sido definitivamente demostrada ni desmentida. Un pormenorizado resumen de la controversia (y algunas conjeturas nuevas) ofrece B. A. Laska, «Nietzsche’s initial crisis», Germanic Notes and Reviews 33, n.º 2 (2002), págs. 109-133. <<

[3] J. H. Mackay, *Max Stirner. Sein Leben und sein Werk*, edición del autor, Berlín, 1898; 2.ª ed. 1910; 3.ª edición 1914; reimpresión Mackay-Gesellschaft, Friburgo, 1977. <<

[4] J. H. Mackay (ed.), *Max Stirner's Kleinere Schriften und seine Entgegnungen auf die Kritik seines Werkes: «Der Einzige und sein Eigenthum»*, Berlín, 1898; 2.ª edición revisada y ampliada, Bernhard Zack, Treptow (Berlín), 1914 (reimpresión Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1976). <<

[5] Por ejemplo, en la castellana de Pedro González Blanco (Sempere, Valencia, 1905, con numerosas reediciones), que sigue siendo la más difundida en nuestra lengua. <<

[6] E. Bauer, Der Streit der Kritik mit Kirche und Staat, Jennt, Berna, 1844, págs. 283, 255, 259. Para Gustav Landauer, fue Edgar Bauer quien «propiamente fundó el anarquismo en Alemania». Conoció la cárcel, la revolución, el exilio; en la década de 1850, fue confidente de la policía danesa; luego volvió a Alemania y terminó sus días como propagandista de la reacción clerical que de joven había combatido. <<

[7] Otras dos críticas de *El Único* aparecieron en vida de Stirner: la del teólogo protestante Kart Schmidt (*Das Verstandesthum und das Individuum*, Wigand, Leipzig, 1846) y otra del filósofo Kuno Fischer («Moderne Sophisten», *Leipziger Revue*, 1847); contra la segunda, apareció una réplica («Die philosophischen Reactionäre», en la revista *Die Epigonen*, n.º 4, 1847), firmada por «G. Edward» y atribuida por muchos a Stirner (así por Mackay, quien la incluye en su edición), hipótesis que parece, sin embargo, refutada por las investigaciones más recientes: véase J. Ujházy, «Max Stirner und G. Edward», *Der Einzige* n.º 4 (2000), págs. 44-48. <<

[8] Wihelm Traugott Krug (1770-1842), filósofo kantiano y crítico del idealismo posterior, sucesor de Kant en la cátedra de Königsberg en 1805 y posteriormente rector de la universidad de Leipzig, conocido también por su contribución a la reforma del sistema universitario (*Entwurf zur Wiedergeburt der Universitat Leipzig und anderer Hochschulen* [“Bosquejo para el renacimiento de la universidad de Leipzig y de otras universidades”], 1829) (N. del t.). <<

[9] *Concordat zwischen Schule und Leben. oder Vermittelung des Humanismus und Realisms, aus nationalem Standpunkte betrachtet*, Schultze, Berlín, 1842, de Theodor Heinsius (1770-1849), educador, lingüista y lexicógrafo (N. del t.). <<

[10] Versos del poema «Die Partei» («El partido») de Georg Herwegh (1817-1875), por entonces colaborador asiduo de la *Rheinische Zeitung*, en la que apareció este texto de Stirner, y próximo a los jóvenes hegelianos; su ruptura con los «Libres» de Berlín, hacia finales del mismo año 1842, será el primer inicio de la escisión —que se hará definitiva a lo largo del año siguiente— entre la corriente renana de Ruge, Hess y Marx, cada vez más comprometida con la política democrática radical, y el círculo berlinés de los hermanos Bauer, Stirner y Buhl. El poema de Herwegh —respuesta apasionada a un texto de Freiligrath en que se ensalzaba una poesía «por encima de los partidos»— apareció por primera vez en las *Sächsische Vaterlands-Blätter* («Hojas patrióticas sajonas»), vol. 2, n.º 14, 1842 (N. del t.). <<

[11] A. Zimmermann, *Geschichte des brandenburgisch-preussischen Staates. Ein Buch fuer Jedermann*, Duncker, Berlín, 1842 (N. del t.). <<

[12] Goethe, *Fausto*, I, vv. 445-446 (N. del t.). <<

[13] Friedrich Adolf Wilhelm Diesterweg (1790-1866), pedagogo y político, discípulo de Pestalozzi, fundador y director del seminario de maestros de Moers (1820) y de la Sociedad Pedagógica de Berlín, autor de numerosos escritos de teoría pedagógica y libros de texto. Expulsado del servicio en 1847 por sus tendencias liberales, publicó desde 1851 el *Jahrbuch fuer Lehrer und Schulfreunde* («Anuario para maestros y amigos de la escuela»), en el que defendía una escuela pública y aconfesional. Desde 1861 fue diputado del Partido Progresista en la dieta prusiana (N. del t.). <<

[14] *Versuch einer vollständigen Thiersedenkunde* («Ensayo de una psicología completa de los animales»), Cotta, Stuttgart-Tubinga, 1840, del sacerdote y humanista suizo Peter Scheitlin (1779-1848) (N. del t.). <<

[15] La *Kölnische Zeitung* («Gaceta de Colonia»), católica y ultraconservadora, fue la principal competidora de la *Rheinische Zeitung*, liberal y progresista, en la que colaboraba Stirner, la *Spenersche Zeitung* («Gaceta de Spener»), un muy difundido periódico de Berlín, cuyo liberalismo timorato y sumiso a los poderes establecidos mereció también las burlas de Friedrich Engels (por entonces aún vinculado al círculo de los «Libres» de Berlín) en las mismas páginas de la *Rheinische Zeitung*, n.º 177, del 22 de junio de 1842 (N. del t.). <<

[16] David Friedrich Strauss (1808-1874), teólogo alemán, cuya *Vida de Jesús* (*Das Leben Jesu*, 1855), en la que negaba el carácter histórico de los relatos evangélicos, fue la primera manifestación de la llamada «izquierda hegeliana» (el término es del mismo Strauss), sobre la cual ejerció una influencia decisiva, aunque no exenta de crítica (N. del t.). <<

[17] Los *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst* («Anales Alemanes para la ciencia y el arte»), publicados en Dresde por Arnold Ruge, desde enero de 1841 hasta su prohibición gubernamental en enero de 1843, fueron el principal órgano de difusión de los jóvenes hegelianos (N. del t.). <<

[18] El pasaje aludido de la *Spenersche Zeitung* rezaba textualmente: «Sin duda, sobre cualquiera que en nuestra ciudad quisiera profesar públicamente una doctrina que, en lugar del servicio de Dios, proclama la adoración del espíritu humano, recaería el más profundo desprecio de sus conciudadanos, que no tolerarían entre ellos las actividades de una asociación cuyas opiniones solo podrían servir para socavar todos los fundamentos morales de la sociedad civil, abrir la puerta de par en par al más anárquico desenfreno y dar entrada a unos principios ante cuyas consecuencias prácticas habría de parecer aconsejable llevar cotas de malla debajo de la vestimenta y tener la casa y la familia cerradas a cal y canto» (citado en el artículo de Stirner «Die Freien» («Los Libres»), suplemento a la *Rheinische Zeitung* n. 195, del 14 de julio de 1842; repr. en Kleinere Schriften, ed. Mackay. 2.ª ed., Zack, Treptow, 1914, págs. 132-133) (N. del t.). <<

[19] «Si hecho pedazos se derrumba el mundo» (Horacio, *Odas*, III, 3. v. 7} (N. del t.). <<

[20] Cf. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, §§ 556-563 («El arte») y 564-571 («La religión revelada») (N. del t.). <<

[21] Las célebre» (aunque probablemente apócrifas) palabras de Lutero ante la dieta de Worms, en 1521 (N. del t.). <<

[22] *Es benimms sich*, según la edición de Mackay, que sigue, para este texto, el manuscrito de Stirner (el único conservado). En la edición de Laska se lee *es bestimms sich* «se determina», giro lo bastante hegeliano como para que Stirner pueda haberlo usado; pero como el editor no ofrece ninguna justificación de esa discrepancia, lo que hace sospechar que se trate de un mero error, prefiero atenerme al texto de Mackay (N. del t.). **<<**

[23] Cf. Heródoto, II, 53 (N. del t.). <<

[24] Ernst Wilhelm Hengstenberg (1802-1869), teólogo protestante, desde 1826 profesor de teología en Berlín, fue el portavoz más conspicuo de la ortodoxia luterana conservadora y enemigo declarado del hegelianismo, y en especial de la izquierda hegeliana (N. del t.). <<

[25] Johann August Wilhelm Neander (1789-1850), teólogo protestante, discípulo de Schleiermacher, desde 1813 profesor de Historia Eclesiástica en Berlín, autor de una *Historia general de la religión y la Iglesia cristianas* (*Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche*, en 6 vols., 1825-1852); profesaba un neopietismo de inspiración irracionalista y sentimental, según la máxima *Pectus est quod theologum fecit* («El corazón hace al teólogo»), que venía a confirmar, desde el bando opuesto, la incompatibilidad entre razón y religión que proclamaba la izquierda hegeliana (N. del t). <<

[26] Szeliga, «Der Einzige und sein Eigenthum. Von Max Stirner, Kritik», *Norddeutsche Blätter für Kritik, Litteratur und Unterhaltung*, vol. 2, n.º 9. marzo de 1845, págs. 1-34. «Szeliga» era nombre de pluma de Franz Szeliga Zychlin von Zychlinski, oficial del ejercito prusiano y colaborador habitual de la *Allgemeine Litterätur-Zeitung* («Gaceta general de literatura») de los hermanos Bruno y Edgar Bauer, ridiculizado también por Marx y Engels en dos capítulos de *La Sagrada Familia*. Tras su breve paso por la «crítica pura», llegó a general de infantería antes de morir en 1900 (N. del t). <<

[27] Anónimo (L. Feuerbach), «Ueber das “Wesen des Christenthums” in Beziehung auf den “Einzigen und sein Eigenthum”», *Wigand’s Vierteljahrsschrift*, vol. 2, Leipzig, 1845, págs. 193-205; reproducido en Ludwig Feuerbach. *Sämtliche Werke*, ed. W. Bolin y F. Jodl. 2.ª ed., vol. 7. Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1960, págs. 294-310 (N. del t.). <<

[28] Moses Hess, *Die letzten Philosophen*, C. W. Leske, Darmstadt, 1845, IV + 28 págs.; reproducido en M. Hess, *Philosophische und sözialistische Schriften 1837-1850*, ed. A. Cornu y W. Mönke, Akademie-Verlag, Berlín, 1961, págs. 379-393. Moses Hess (1812-1875), autor de *La historia sagrada de la humanidad* (1837) y *La triarquía europea* (1840), fue uno de los primeros teóricos del comunismo alemán; como redactor de la *Rheinische Zeitung*, en 1842, difundió las ideas socialistas en el entorno de los jóvenes hegelianos, ganando para la causa a Engels y, algo más tarde, a Marx, con los que luego colaborará en las actividades de la Liga de los Comunistas. En sus escritos posteriores (*Roma y Jerusalén*, 1862), propugna un Estado socialista judío (N. del t.). <<

[29] Juicio «infinito» es el de la forma «A es no-B», que atribuye al sujeto un predicado negativo (como, en el pasaje aludido de *El Único*, «no-humano» o «inhumano»), a diferencia del juicio negativo («A no es B»), que niega un predicado positivo. (El término es de Kant, *Crítica de la razón pura*, A 72/B 97). Cf. *El Único y su propiedad*, sección segunda, II (*Der Einzige und sein Eigenthum*, ed. A. Meyer, Reclam, Stuttgart, 1972, pág. 194): «No es difícil decir con escuetas palabras qué es un ser inhumano: es un ser humano que no corresponde al *concepto* del ser humano, así como lo inhumano es algo humano que no es adecuado al *concepto* de lo humano. La lógica llama eso un “juicio contradictorio”. ¿Sería lícito pronunciar ese juicio, que uno puede ser un ser humano sin ser un ser humano, si no se admitiera la hipótesis de que el concepto del ser humano puede estar separado de la existencia, la esencia de la apariencia? Se dice: este *parece* un hombre, pero no *es* un hombre. ¡Y este “juicio contradictorio” han emitido los hombres durante siglos y siglos!». Pedro González Blanco, en su versión de *El Único* (tengo a mano la edición de Orbis, Barcelona, 1985, vol. II. pág. 29), traduce «juicio contradictorio» (*widersinniges Urteil*) la primera vez por «tautología» y la segunda, no menos absurdamente, por «petición de principio» (N. del t.). <<

[30] La inclusión, un tanto sorprendente, de los juicios idénticos (del tipo «A es A») entre los «contrasentidos» (junto a los «infinitos»: ver nota anterior), que «no son juicios», proviene de la lógica de Hegel (*Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 173) (N. del t.). <<

[31] Los *lazzaroni* eran los miembros de la clase baja de Nápoles, que vivían de la mendicidad y de trabajos ocasionales (N. del t.). <<

[32] Que les hace del pensar una necesidad y algo interesante (Nota de Stirner). <<

[33] Los tumultos religiosos de nuestros días tienen en ello su origen, y aun son expresiones inmediatas de esa escrupulosidad (Nota de Stirner). <<

[34] Esto es, de criticar a lo cristiano, a lo socialista, etc. (Nota de Stirner). <<

[35] Leo, con todos los editores, *in den Menschen* («en los hombres»); la corrección *in dem Menschen* («en el hombre»), propuesta en nota a pie de página por Mackay (Stirner, *Kleinere Schriften*, 2.ª ed., 1914, pág, 368), es innecesaria y no aporta nada al entendimiento del texto (N. del t.), <<

[36] *Gesellschaftspiegel* («El espejo de la sociedad», dirigido por M. Hess y F. Engels), *Westphälisches Dampfboot* («El vapor de Westfalia»): publicaciones de la corriente político-filosófica de los «socialistas verdaderos», encabezada por Moses Hess (N. del t.). <<

[37] Para entender las líneas que siguen, conviene tener presente que la voz alemana *Wesen* puede valer por «esencia», pero también por «ser», «criatura», «carácter», «modo de ser», etc.; ambigüedades que la filosofía de Feuerbach explota constantemente y que Stirner está tratando aquí de poner al descubierto, por lo cual traduzco consecuentemente «esencia», aun ahí donde la expresión pueda parecer bastante forzada y artificiosa: mal menor acaso preferible a sacrificar el hilo mismo del razonamiento (N. del t.). <<

[38] Friedrich Feuerbach (1806-1880), filólogo y filósofo, hermano menor y seguidor de Ludwig Feuerbach; autor de *Theanthropos* (1838) y de los cuadernos de aforismos *La religión del futuro* (1843-1845), así como de versiones rítmicas de poesía sánscrita (N. del t.). <<

[39] Stirner se refiere a la novela de Eugène Sue *Le juif errant*, publicada por entregas en 1844 y traducida ese mismo año al alemán (y al español). Los novelas de Sue, que abundaban en la denuncia moralista y sensiblera de las miserias e injusticias sociales, gozaban por aquellos años de un éxito descomunal; Stirner dedicó una reseña, nada halagüeña, a la más conocida. *Los misterios de París* (en la *Berliner Monatsschrift* de Buhl, 1844), obra colmada de elogios, en cambio, por su adversario Szeliga en un largo articulo de la *Allgemeine Litteratur Zeitung*, que, junto a la obra misma de Sue, mereció el escarnio de Marx y Engels en *La Sagrada Familia* (N. del t.). <<

[40] El padre Rodin, personaje de la novela citada de Sue, encarna la imagen tópica del jesuita intrigante y malvado (N. del t.). <<

[41] Cf. K. Marx, «Zur Judenfrage» («Sobre la cuestión judía»), *Deutsch-Französsische Jahrbücher* n.º 1-2, Parts, 1844; reproducido en K. Marx y F. Engels, *Werke*, vol. 2, Dietz, Berlín, 1970, págs. 347-377 (hay varias traducciones al castellano, entre otras en K. Marx, *La cuestión judía y oíros escritos*, selección e introducción de J. M. Bermudo, Planeta-De Agostini, Barcelona, 1992, y B. Bauer y K. Marx, *La cuestión judía*, edición y estudio introductorio de R. Mate, Anthropos, Rubí, 2009). El juicio de Stirner acerca de Hess es acaso un tanto injusto en este punto, visto que Hess, en su crítica de *El Único*, repite mucho de lo que había dicho ya en otro escrito, por entonces aún inédito. «Ueber das Geldwesen» («Sobre la esencia del dinero»), destinado en un principio al segundo número (que no se llegó a publicar) de los *Anales Franco-Alemanes*, y que Marx, como coeditor de la publicación, bien pudo haber conocido y aun aprovechado en varios pasajes de su ensayo sobre la cuestión judía (sobre lo cual cf. D. McLellan, *Marx y los jóvenes hegelianos*, cast. Martínez Roca, Barcelona, 1971, págs 172-177), cosa que Stirner, evidentemente, no podía saber (N. del t.). <<

[42] Marx, corresponsal de la *Rheinische Zeitung* en Bonn de abril a octubre de 1842, antes de trasladarse a Colonia al ser nombrado director del periódico (N. del t.). <<

[43] Goethe, *Fausto*, I. v. 940 (N. del t.). <<

[44] Stirner se refiere al libro *Anti-Hegel* (Jena, 1835) de Carl Friedrich Bachmann (1785-1855), filósofo que de la inicial adhesión al sistema hegeliano había pasado al rechazo violento, y a la réplica de Ludwig Feuerbach, *Kritik des Anti-Hegel* («Crítica del Anti-Hegel», Ansbach, 1835), donde opone la crítica genuina a la crítica fundada en la mera incomprensión, en la cual el crítico «siempre tiene otras cosas en la cabeza que su adversario: no logra asimilar las ideas de este ni, por tanto, hacerlas concordar con su propio entendimiento» (L. Feuerbach, *Sämtliche Werke*, ed. cit., vol. II, págs. 19-20) (N. del t.). <<

[45] El archiduque Juan de Habsburgo, nombrado regente del Imperio por la Asamblea Nacional Constituyente de Francfort en mayo de 1848; ejerció ese cargo, casi meramente nominal, hasta su abdicación en diciembre de 1849 (N. del T). <<

[46] El primer parlamento electo de Alemania, reunido desde el 18 de mayo de 1848 en la iglesia de San Pablo de Francfort; dividido entre monárquicos constitucionalistas, federalistas y unitarios, republicanos y demócratas, se esfuerza en vano por lograr la unificación constitucional de los Estados alemanes. El 27 de marzo de 1849, aprueba una Constitución Imperial, que nunca entra en vigor, al rechazar Federico Guillermo IV de Prusia la corona imperial ofrecida por la Asamblea, que se disuelve poco después. El artículo de Stirner, escrito a finales de agosto de 1848, se refiere a la fase inicial de las deliberaciones de la Asamblea, poco antes de la salida de las fracciones demócratas más radicales, en septiembre del mismo año, que desemboca en algunos conatos insurreccionales, y la subsiguiente alianza de la mayoría liberal con la derecha y las autoridades establecidas (N. del t). <<

[47] Suplo estas palabras, que me parecen necesarias para obtener un sentido coherente de la frase (N. del t). <<

[48] Alude a la célebre declaración de tolerancia religiosa de Federico II («el Grande») de Prusia: «Conmigo cada cual puede salvarse a su manera» (N. del t.). <<

[49] De la región de Anhalt, dividida, en el momento en que Stirner escribe, en los ducados de Anhalt-Bernburgo y Anhalt-Dessau-Coethen, dos de los más insignificantes entre los numerosos principados soberanos entre los que a la sazón se repartía el territorio alemán (N. del t.). <<

[50] Juan de Habsburgo había sido nombrado regente del Imperio por la Asamblea Nacional, sin consultar a los príncipes soberanos de los diversos Estados alemanes (N. del t.). <<